طيوار ممدودة الاعناق

عشر قصائد جديدة

فؤاد رفقة

البارحة واليوم

■ زَمَن الـحبّ
كانت الثلوج سهولاً من الزّهر.
زَمَن التجاعيد
صارت الزّهور سهولاً من الثلج.

مسرح

يحبّ الرجل
فَيصغُـر،
يصير الملاعب والكرة.
تحبّ المرأة
فتكبـر،
تصير الدّوائر والـمحيط

كرة في محيط،
محيطٌ في كُرة.

لقاء

أعوامٌ من الـحبّ،
أعوامٌ من الغياب،
يلتقيـان:
عيناها على شعره الأبيض،
عيناه على شعرها الأبيض ،
يصمتـان،
بينهما يدفأ الهواء،
سنابل الذكرى تشتعل

يجلسان،
غبشٌ رماديّ،
سهولٌ من الحور والقصب،
طيورٌ مـمدودة الأعناق.

أحلام

في الصّباح يحلم بالمساء،
في المساء يحلم بالصّباح،
وبين الحلم والحلم
يغمض عينيه ويحلم.

يعرف أنَّ الذي لم يبحرْ
زَمَنَ العواصف،
لن يبحر بعد الآن.

٣ أيلول

ورقٌ داكن،
ثـمرٌ مُشعٌ بالصّيف،
في الظلّ أكياس تستريح،
وبين الأكياس
قانعاً يضيء الفلاّح.

دافقةٌ هي الـمحاصيل
وما من عابر.

مدينة

في مدينةٍ كبيرة
تحت أظافر الوحشة
أن يطلَّ صديق،
أن يرنَّ هاتف
في غرفة قريبة،
أن تجيء رسالة من بعيد،
وفي الشارع
أن يهمس عابر.

تحت أظافر الوحشة
في مدينة كبيرة



على الأبواب
أن تدقّ الريح.

حالة

نـجوم،
هواء شرقيّ فاتر،
درّاق يلمع بين الورق،
سنابل تنحني حتى السيّاج،
بومة تعبر، تغيب،
في الوادي ثعالب تعوي.

وحيد على مقعده تحت الشجرة،
شوكةٌ في قلبه،
فالكأس لا تُنسيه الرّفاق،
بعيدين صاروا،
بعيدين، وراء الأسوار.

مجهول الاقامة

في الغربة نتعارف،
نقـول:
«نبقى على اتصال».

تشتعل الرسائل،
مع الأيام تقصر،
تبـرد،
وأخيراً تعود،
على غلافها: «مـجهول الاقامة».

بَـلى، أيّها السيّد،
إقامته معروفة،
لم تكن يوماً بهذا الصفاء،
إنها هناك،
تحت أعشاب كثيفة الأهداب

باشق

كلَّ ربيعٍ يطلّ،
في بلّوطةٍ يكوِّر عشّه
من طينة الحقل وشوكة البلاّن.

في الربيع الأخير
لـم يلقَ الشجرة:
مكانَها جرّافةٌ
دخانها مظلّةٌ،
سحابةٌ في شَفَة الهواءُ.

في رماد الأفران
ترقد البلّوطة،
وفي مـحاجر الباشق.

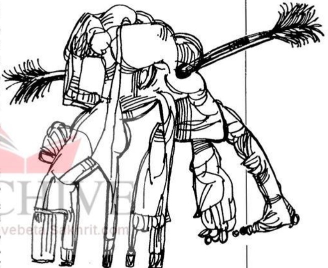
جدلية العمر

إلى البيت يحنّ
ومنه يخـاف.
إلى الأسفار يحنّ
ومنها يخـاف.
إلى الجنون يحنّ
ومنه يخـاف.
إلى الـموت يحنّ
ومنه يخـاف.
إلى الأقدار يحنّ
ومنها يخـاف.
إلى اللّه يحنّ
ومنه يخـاف.

بين الحريق والصّقيع،
وبين النّار والماء
أناشيده تشتعل. □

من مجمـوعـة شعرية جديدة بعنوان «أظافر الوحشة» تصدر قريباً.

«العربي الطائر» في سفينته: صورة كاريكاتير



فاضل العزاوي

■ طيلة أكثر من ربع قرن ظل الكتّاب والمثقفون العرب يكتبون عن الحداثة، باعتبارها الطريق الوحيد الموصل إلى القوة الكامنة في عصرنا. فقد اكتشف الكثيرون منهم ان العواطف القومية ليست كافية لامتلاك القوة التي رأوا صورتها في الغرب.

وبالطبع فإنهم تحدثوا عن التكنولوجيا والعلم، بل واقتبسوا أيضاً آخر النظريات الفكرية والنقدية، ولكن بدون ان يقولوا لنا كيف يمكن ان نوظف ذلك في مجتمعاتنا العربية التي ما زالت تعيش - ثقافياً على الأقل - خارج زمنها، عاجزة عن الخروج من أسر القرون الماضية.

في واقع الحال إن المثقفين العرب امتلكوا وهم الحداثة، لا الحداثة نفسها. فقد اعتقدوا ان التكنولوجيا توجد مستقلة عن شروطها، فهي بعد كل شيء بضاعة مثل أية بضاعة أخرى، يمكن استيرادها بأموال النفط الكثيرة. كان ذلك خطأً بالطبع. فالتكنولوجيا ليست الحداثة وان كانت ترتبط بها. وهي تفقد معناها بدون تغيير شامل في البنية الفكرية والسياسية والأخلاقية والنفسية داخل المجتمع. إن تكنولوجيا، ترتكز على العسف والاضطهاد أو تقاليد التخلف، تنفي نفسها بنفسها، ولا يمكن ان تؤدي في نهاية المطاف إلّا إلى الفشل (مثلما حدث في الاتحاد السوفياتي السابق) أو إلى المغامرة والبدائية (كما حدث في المانيا النازية). فقد ارتبطت التكنولوجيا منذ البدء بروح النهضة الأوروبية التي شكلت جوهر الحداثة لعصر جديد، مازال مستمراً، وأدت بالضرورة إلى إنهاء سلطة الاقطاع والكنيسة وحررت الإنسان من أوهامه التي سيطرت عليه قروناً طويلة. إن الفارق بين السكونية والنهضة لا يتجسد في الفارق بين العربة التي يجرها الحصان والقاطرة البخارية، وإنما قبل ذلك في اكتشاف غاليلو غاليلي ان الكرّة الأرضية ليست مركز الكون وإنما جرم بسيط في نظام الكون، وفي اكتشاف تشارلز داروين الأصل الحقيقي الذي ينتسب إليه الإنسان. وإذا ما أردنا ان نتفحص جميع الثورات التي قلبت التاريخ الإنساني فسوف نكتشف انها كانت ثورات فكرية في الأصل، أو نتيجة لها.

هذه الثورة الفكرية التي كان ينبغي على المثقفين العرب تفجيرها قبل نصف قرن على الأقل ظلت غير منجزة حتى الآن. والأكثر من ذلك انهم لم يمتلكوا حتى المفتاح الصحيح للأبواب المغلقة التي كانوا يقفون أمامها، منتظرين الدخول إلى الحداثة التي تجعل منهم أنداداً للآخر، وهو هنا الغرب. فقد اعتقدوا ان السر يكمن في القوة، ولذلك فإن ما سحرهم في التكنولوجيا ليس قدرتها على بناء قاعدة مادية للمجتمع، وإنما ذلك الطابع العسكري الذي يرتبط بامتلاك آخر التكنولوجيات السلاحية. ومن المؤسف ان مئات المليارات من الدولارات العربية أهدرت طوال السبعينات والثمانينات على شراء أحدث الطائرات والدبابات وانشاء مصانع الأسلحة الكيميائية والجرثومية وإطلاق أسماء الأولياء الصالحين من العرب والمسلمين على الصواريخ الأكثر فتكاً. وفي ظل وهم القوة الذي عكس أكثر من غيره وَهم الحداثة العربية ما كان يمكن للكثير من المثقفين العرب الذين كانوا قد بلغوا سن اليأس منذ زمن طويل، بعد ان عجزوا عن حل الاشكالات التي تواجههم، سواء في علاقتهم مع السلطة التي تستخدمهم أو في ارتباطهم بتاريخهم وماضيهم أو في وعيهم لروح الزمن الذي يعيشون فيه، إلّا ان يصفقوا للبطل الجديد الذي نزل إلى الساحة، شاهراً سيفه، متحدياً الغرب، داعياً إياه إلى النزول للمبارزة. ها نحن أصبحنا فجأة مساوين للغرب. فقد ألغى البطل الجديد الذي اختلقناه، مثل أي ساحر قدير، كل الحواجز التي تفصلنا عن مواجهة حداثة الآخر. هكذا استعاد العرب موقعهم الذي كانوا يحتلونه في العالم قبل أربعة عشر قرناً. وهكذا بلغ المثقفون العرب ضفة الحداثة، على ظهر صاروخ، يحمل اسم العباس أو الحسين!

*

لم تكن الحداثة العربية في الحقيقة سوى صورة كاريكاتيرية من

ماذا أفعل يا جيبي؟
وأنا مقسوم بين الشرق والغرب
أمير داخل صاروخ متجه نحو الروح،
أسير في خيمة قومي
مغترب بين الآلة والرب العاري
بين يهوذا والمصلوب على كتفي

«من قصيدة «أنا الصرخة، أية حنجرة تعرفني؟» ١٩٧١».

ورية عن حداثة الغرب

حداثة الغرب. ويبدو انه ما كان يمكن لها ان تكون غير ذلك في التناقضات التي عجز العرب عن حلها. فقد اكتشف العرب، ولم يكن ذلك صعباً كثيراً، مدى القوة التي تملكها الحضارة الغربية، منذ الدخول الأول لنابليون بونابرت بجيوشه إلى مصر قبل ما يقرب من قرنين من الزمان وحتى الاحتلالين البريطاني والفرنسي لأجزاء واسعة من الوطن العربي بعد انهيار الدولة العثمانية. وقد دفع هذا الاكتشاف الذي كان يشبه الصدمة العناصر الأكثر تنوراً بين العرب إلى الدعوة إلى تجديد المجتمعات العربية والاستفادة من الحضارة التي صنعها الغرب، لأنها الطريق الوحيد المؤدي إلى نهوض هذه المجتمعات ثانية. ولكن التأكيد جرى في الأغلب على الجانب المادي من الحضارة الغربية، مع ترك جانبها الروحي. وعلى الرغم من وجود بعض الاستثناءات بين الرواد العرب الأوائل، فإن هذا الاتجاه هو الذي ساد العقل العربي وظل مسيطراً عليه حتى الآن.

فإذا كان العرب بحاجة حقاً إلى المعارف الغربية التي تنقصهم لإنشاء المصانع وتصميم المدن وشق الطرق وبناء المطارات والحصول على الطائرات والدبابات فما حاجتهم إلى أنظمة الغرب وأفكاره وعقائده وتقاليده التي يفترض انها مرتبطة بالمسيحية؟ التكنولوجيا كانت تبدو في نظرهم مجرد آلات وأجهزة محايدة، لا علاقة لها بعقيدة الإنسان. أما الأفكار والأنظمة فكانت تبدو متناقضة مع عقيدتهم وتقاليدهم. والأكثر من ذلك انها تفقدهم هويتهم. ولم يكن من الصعب بالطبع الإشارة إلى التاريخ المجيد للعرب الذين أشادوا حضارة كبرى عندما كانت أوروبا نفسها غارقة في الظلام. وكان متوقعاً أيضاً ان يظهر من يقول إن سبب تخلف العرب والمسلمين عن الغرب هو تخليهم عن الإسلام الذي كان قد وضع الأساس الصحيح والنهائي لكل شيء في الحياة. فإذا ما عاد المرء إلى الأصول فإنه سوف يتفوق على الغرب. هذا المنطق الأصولي يتحرك في الحقيقة داخل تناقضات، لا نهاية لها. فهو يفترض أولاً ان المسلمين تخلوا عن الإسلام، ربما طيلة القرون التي أعقبت فترة حكم الخلفاء الراشدين وحتى الآن، وهذا افتراض لا يمكن ان يكون صحيحاً. فلو ان المسلمين تخلوا عن الإسلام فكيف انهم ظلوا مسلمين ولماذا ظل الإسلام حياً حتى الآن؟

وانطلاقاً من هذه النظرة الملتبسة اعتبر هؤلاء الدعاة الإسلام وصفة جاهزة قادرة على حل اشكالية الحداثة وقيادة العرب إلى مرحلة ما بعد الحداثة التي يعيشها الغرب الآن، من خلال معادلة بسيطة: الإسلام + التكنولوجيا الغربية. إن الخطأ الأكبر الذي يرتكبه هؤلاء هو انهم يضفون على الإسلام طابعاً سحرياً، لا يمكن ان يمتلكه، محولينه من دين إلى نظرية في الفلك والانثروبولوجيا والكيمياء والفيزياء والاقتصاد والسياسة، وهو أمر يسيء إلى الإسلام أكثر مما يخدمه، لأنه يلغي ببساطة فكرة الجهد الإنساني والصراع الاجتماعي ويضع الإسلام في تعارض مع فكرة التقدم في التاريخ.

إن أي حل لإشكالية الحداثة داخل المجتمع العربي لا يمكن ان يوجد بدون حل الاشكالية القائمة الآن بين الإسلام والحداثة. إننا لا نريد هنا ان ندخل في اشكاليات الدين، بيد اننا نعتقد ان الحضارة الإسلامية أمر يخصنا جميعاً. وعلى تطهيرها من الأوهام التي ارتبطت بها يتوقف مدى قدرتنا على قطع الطريق الموصلة إلى الحداثة. فالتناقض القائم الآن بين العرب والغرب ليس تناقضاً بين مجتمعات متخلفة وأخرى متقدمة صناعياً فقط وإنما في عجز العرب عن الدخول إلى الحضارة الجديدة واستيعابها. إنهم في واقع الحال يعيشون فيها وخارجها في الوقت نفسه. فهم مرغمون، سواء أرادوا ذلك أم لم يريدوا على التعامل معها. وهم يعتمدون في كل شيء تقريباً عليها، من السيارة التي يقودونها حتى الحذاء الذي ينتعلونه. ولكنهم لا يريدون لحضارتهم ان تكون مثلها، لأن ذلك سوف يفرض عليهم التخلي عن معتقداتهم الدينية وتقاليدهم وتراثهم. وهذا صحيح جزئياً. فإذا لم يزل العرب الالتباس القائم حالياً بين العلم والإسلام، عن طريق صياغة الإسلام صياغة حضارية جديدة، وإذا لم يرتبط مفهوم الحداثة العربية بثورة فكرية شاملة، تعيد فحص الماضي والحاضر وتعيد الاعتبار إلى حرية الاجتهاد والابداع وتسقط جميع التقاليد التي لم تعد تنتمي إلى زمننا، باعتبارها معيقة للتقدم، فإننا سوف نظل نكرر ربما إلى الأبد صورتنا الكاريكاتيرية الخاصة عن الحداثة، تلك التي تستبدل الحداثة بوهمها.

امتلك المثقفون العرب وهم الحداثة لا الحداثة نفسها

*

ثمة فارق دائماً بين الدين والعلم، إذ ان كلاً منهما يمتلك نظامه الفكري ورموزه الخاصة التي يتعامل بها، ولكل منهما عالمه الذي يختلف عن عالم الآخر. إن ما هو ديني لا يمكن اثباته بالطرق والتجارب العلمية، كما ان ما هو علمي لا يمكن ان يُثبت دينياً. ففي حين يتعامل العلم مع ما هو ملموس وخاضع للتجربة فإن الدين يهتم بما هو وراء ذلك، فالجانب الميتافيزيقي من المعنى المدرك، وبالتحديد بما لا يمكن للعلم ان يجيب عليه والذي يرتبط بتلك الأسئلة المرتبطة بمعنى الحياة والكون. إن في امكان الفيزياء الحديثة وعلم الفلك الآن التحدث حتى عن بداية خلق الكون بطريقة علمية من خلال «الانفجار الأعظم» الذي حدث في زمن سحيق من الماضي، وما يهمه في ذلك كله هو القوانين الفيزيائية التي أدت إلى نشوء مليارات المجرات والشموس والكواكب وليس معناها، لأنه معنى يقع خارج حقله، وهو معنى تحاول الفلسفة من جهة والدين من جهة أخرى

(*) العنوان يشير إلى أوبرا «الهولندي الطائر» للموسيقار الالماني ريشارد فاغنر (١٨١٣-١٨٨٣)، وهي قصيدة درامية تروي قصة سفينة أشباح خرافية، حكم على ربانها، بسبب الآثام التي ارتكبها، بالطواف الأبدي، تائهاً في ظلمات البحار.

اكتشافه. ها هنا يأتي دور الدين ليقدم أجوبته الغيبية عما يظل خارج كل ادراك.

إن الفصل بين الدين والعلم ليس ضرورياً فحسب وإنما هو الإمكانية الوحيدة لحل الاشكالية القائمة بين الدين والعلم، تلك الاشكالية التي وجدت أساساً، بسبب إضفاء وظيفة على الدين، لا يمكن ان يمتلكها. وإذا كنا نؤكد على أهمية حل هذه الإشكالية فذلك لأننا نعتقد ان معادلة الحداثة (الاسلام + التكنولوجيا) تنسف الدين والعلم على حد سواء. فالتكنولوجيا ليست آلات وأجهزة فحسب وإنما علم قبل كل ذلك، يمتد إلى كل فروع المعرفة الإنسانية. وإذا ما أردنا ان نخلط لغة العلم بلغة الدين فسوف نتوصل إلى لغة تمسخ الدين والعلم معاً، لغة غيبية خارج الحياة.

في مواجهة الإسلام (التابو) + التكنولوجيا، وهو الاتجاه الذي عبرت عنه بصورة خاصة التجربة الاسلامية في ايران وانتهت إلى الفشل في تحديث المجتمع الايراني والذي تعكسه في الوطن العربي الآن الاتجاهات الأصولية في مصر والجزائر وتونس بصورة خاصة، كان ثمة اتجاه آخر صاغ معادلة الحداثة بطريقة أخرى: القومية + الإسلام (اللافتة) + التكنولوجيا (كمصادر للقوة العسكرية). وقد أخفق هذا الاتجاه في الواقع العملي وقاد الوطن العربي إلى سلسلة من الكوارث التي مازلنا نعيشها حتى الآن.

هذان الاتجاهان في فهم الحداثة كانا محكومين بالفشل منذ البداية، وهو فشل سوف يتأكد أكثر فأكثر مع التغييرات الكبرى الجارية في عصرنا، مهما كان حجم التأييد الذي يجدانه الآن من جماهير خاب أملها بنماذج الحداثة الفاشلة الأخرى، وبسبب يأسها من الأنظمة الدكتاتورية. إن فشل هذين الاتجاهين لا يكمن فقط في انهما عجزا عن تفجير الطاقة الإبداعية المستمدة من الحضارة العربية الإسلامية وفي انهما نظرا إلى الإسلام مرة كـ (تابو) أو وصفة أبدية جاهزة، تقدم الأجوبة على كل شيء، وأخرى كلافتة دعائية، تستخدم الإسلام مثلما تستخدم أية لافتة أخرى كلما تطلبت مصالحهما ذلك، وإنما أيضاً في انهما أرادا تحقيق الحداثة من خلال عسكرة المجتمع والقمع الذي يلغي كل حرية ممكنة في الفكر والرأي. فإذا كانت الحرية الفكرية والديموقراطية السياسية وحقوق الإنسان هي المرتكزات الأولى التي تقوم عليها الحداثة، فإن هذين الاتجاهين أثبتا حتى الآن انهما متناقضان جوهرياً، بسبب الطبيعة القمعية لفكرهما، مع الحرية والديموقراطية وحقوق الانسان، كما لو انهما لا يكونان قادرين على المواصلة، بدون افتراس المزيد من الضحايا كل يوم.

وبالطبع فإن ثمة اتجاهات أخرى حاولت ان تقدم أجوبة مختلفة عن اشكالية الحداثة العربية، مثل التيار الماركسي الذي اعتبر الاشتراكية السوفياتية نموذجاً للحداثة العربية والإتجاه الليبرالي (بالمعنى العربي)، وهو الإتجاه الذي ظل يترجرج بين العلمانية والإسلام من جهة، والديموقراطية والدكتاتورية من جهة أخرى. ولكن الطريق العربي إلى الحداثة ظل غائباً، حيث يدمغ التناقض جميع الاتجاهات السياسية والفكرية التي عجزت عن اكتشاف الطريق التي تقود العرب من ليل القرون الماضية إلى نهار الحداثة.

أية حداثة يمكن ان تمتلكها الصوفية العربية في مجتمع مليء بالدراويش!

*

يخطىء الكاتب العربي (وهذا هو ما يفعله أغلب الكتّاب والنقاد العرب الباحثين عن الحداثة) عندما يضفي على كتابته طابعاً لا تاريخياً، أي يجردها من علاقاتها وشروطها الثقافية والاجتماعية والسياسية والنفسية واللغوية، وهو طابع مستحيل، مهما كانت هذه الكتابة مغامرة وطليعية ومضادة للاتجاهات السائدة. أكيد ان كل كتابة هي عملية فردية، ولكنها تصبح اجتماعية منذ اللحظة التي تصل فيها إلى القارىء، أي يكون لها هدف تريد ان يدركه الآخر أيضاً، مهما كانت طبيعة هذا الهدف. وربما نشأ وهم الكتابة اللاتاريخية عند الكاتب العربي، بسبب الطبيعة الثقافية المتناقضة التي يعيشها في هذا العصر. فهو لا يوجد داخل ثقافته القومية فحسب وإنما أيضاً داخل ثقافة أخرى، تكاد تكون بعيدة جداً عن ثقافته وتمتلك بنيتها المختلفة وشروطها التاريخية الخاصة بها. إن ما يحدث هناك هو غير ما يحدث هنا. والكاتب العربي (المثقف بالطبع) سوف يجد ان ثمة فجوة، تفصل بين الثقافتين (عمقيها الروحي والنفسي)، هي نفس الفجوة القائمة بين المجتمع الصناعي المتطور جداً والمجتمع الزراعي الذي لم يكتشف طريقه حتى الآن، بين المجتمع الشرقي التقليدي ومجتمع ما بعد الحداثة. وهنا يأتي المأزق: أي حداثة ينبغي على الكاتب العربي ان يحققها في كتاباته؟ الحداثة العربية التي لم تكتشف طريقها حتى الآن والتي تعيش في عصرها وخارجه في آن؟ أم حداثة ما بعد الحداثة، كما يعرفها في الغرب؟

ولكن ثمة مفارقة أيضاً بين الحداثتين، ترتبط بالتطور النفسي والروحي والتاريخي لكل منهما. فما يمكن ان يعتبر حديثاً جداً في نظر إحداهما يمكن ان يعتبر متخلفاً جداً في نظر الأخرى. الكتابة الصوفية مثلاً قد ترتبط بمرحلة ما بعد الحداثة في الغرب، في مجتمع تسيطر فيه الصناعة على كل شيء، باعتبارها بحثاً عن روحانية مفقودة. وبالفعل فإن ثمة نزوعاً الآن في ثقافة ما بعد الحداثة الغربية نحو كل ما يبدو روحانياً وسحرياً وعجائبياً في ثقافة الشرق، ابتداء من الرقص الشرقي واليوغا وحتى الصوفية. ولكن أية حداثة، يمكن ان تمتلكها الكتابة الصوفية العربية، في مجتمع مليء بالدراويش، يكافح أساساً للتحرر من روحانيته حتى يجد طريقه إلى عصره؟ من أين تنبع حداثة النص العربي إذاً؟ وأية حداثة يعبر عنها أو يوحي بها؟ أي وعي للحداثة يقدمه؟ أية أفكار ترتبط بالحداثة وأية أفكار تنفيها؟ هل تتحقق الحداثة في الشكل الخارجي للنص، أم في بنيته المكونة من عناصر شخصية وتاريخية في الوقت ذاته؟ ها هنا يبدأ الحساب العسير مع الحداثة التي تقدمها الكتابة العربية.

لقد عانت حركة الحداثة في الكتابة العربية منذ البداية وحتى الآن من الاشكالية نفسها التي واجهتها حركة الحداثة السياسية الغربية، ولكن مع فارق انها لم تدرك هذه الاشكالية إلّا نادراً، بسبب من ان الابداع العربي ظل على الأغلب أسير عزلته المفروضة عليه، خارج وظيفته التغييرية، لأسباب تتعلق بالبنية الثقافية المتخلفة للمجتمع والقمع السياسي وغياب حرية الرأي، مما جعله يبدو وكأنه بناء في الفراغ. في واقع الحال ان عزلة الكتابة العربية عن موضوعها، منعتها من ان تفحص معنى حداثتها في الواقع الفعلي وأوقعتها في مزيد من الأوهام، إذ اعتقدت انها يمكن ان تكون حديثة بذاتها، من خلال شرط الكتابة التي تمتلك خصوصيتها الابداعية.

ولكن ذلك كان وهماً مزدوجاً. فالحداثة العربية عند عدد كبير من الكتّاب والشعراء العرب، وهي حداثة ظاهرية في الحقيقة، لم تكن سوى تمويه، يكاد يكون متفقاً عليه، مرة داخل الكتابة وأخرى داخل

المجتمع. ومهما كانت الدعاوى الطليعية فإن النص العربي كان صورة أخرى لتناقضات الطرق العربية (السياسية ـ الاجتماعية) إلى الحداثة. وإذا ما عدنا إلى نصوص كتّابنا وشعرائنا، منذ البداية وحتى الآن فسوف نجد تطلعاً نحو الحداثة، ولكن من دون القدرة على الوصول إليها، تماماً مثل اتجاهات الحداثة السياسية العربية التي لم تعرف كيف تحل الاشكالية القائمة بين أوهام القرون الوسطى وحقائق نهاية القرن العشرين.

إن الشكل الجديد عند الشاعر أو الكاتب العربي هو المعادل للتكنولوجيا عند السياسي العربي. ولكن مثلما يواجه السياسي الحيرة تجاه الأفكار والأخلاق والقيم والبنى والعواطف المرتبطة بالتكنولوجيا يواجه الكاتب العربي الغربة تجاهها، بل ويصعب عليه فهمها أو قبولها، نفسياً وثقافياً وفكرياً وأخلاقياً. فقد قامت الحداثة الأوروبية قبل قرنين من الزمان على الكفاح من أجل تحرير الإنسان من كل ما يمكن ان يشكل عائقاً أمام تطوره، سواء كان مرتبطاً بالفكر أو الدين أو الأخلاق... الخ، وهو تطور انتهى الآن، بعد التغيرات التي ارتبطت بالثورة الجنسية والحركة النسوية وحركة الطلبة في الستينات، وأخيراً سقوط الاشتراكية السوفياتية على المستوى العالمي، إلى انقلاب هائل في مفاهيم الحرية والفكر والأخلاق.

هذه الأرضية الثقافية التي يقف فوقها نص الحداثة الغربية، وهي أرضية تولد عالمها الخاص بها في وعي اشكالية الإنسان في عصره، تختلف جذرياً عن الأرضية التي يقف فوقها نص الحداثة العربية، ذلك النص الذي يستمد مادته من ثقافة أخرى، نصفها في الماضي ونصفها الآخر في الحاضر، مختنقاً داخل تناقضاته التي يولدها باستمرار. ولذلك ليس غريباً ان نرى شعراء وكتّاباً عرباً، ترتبط أسماؤهم بالحداثة العربية يمجدون الدكتاتوريات وأنظمة القمع والحروب، باسم الغيرة الوطنية والقومية أو يقفون مع الجلادين، مشاركينهم الفتك بشعوب بأكملها، أو يسكبون عواطفهم الساذجة، المبتذلة، الهشة على الورق وبكائياتهم وصيغهم الجاهزة عن كل شيء، من تمجيد القوة العسكرية وحتى البكاء على الذات. وباستثناء قلة من الشعراء والكتّاب العرب المبدعين فإن المرء لا يكاد يعرف ما يريد الكاتب العربي ان يقوله، وجدوى هذا القول وموقعه من الحداثة كضرورة ثقافية واجتماعية ـ تاريخية في آن. وفي الحساب النهائي فإن هؤلاء الذين يقدمون لنا نصوصهم الذهنية الفضفاضة يدمرون كل شيء. هذه الذات غير المكتملة في وعي الحداثة تعكس طفولية ثقافية غارقة في الضباب. إنها الذات نفسها التي قادت العرب من كارثة إلى أخرى، حتى بدون ان تدرك خطيئتها، لفرط سذاجتها.

*

الاختلاف الثقافي مع الغرب قائم موضوعياً، وهو اختلاف قد يستمر فترة طويلة إلى هذا الحد أو ذاك، بسبب قرون من التطور الخاص الذي يفصل الثقافة العربية عن الثقافة الأوروبية، ولكن أيضاً بسبب الدين والتقاليد والعادات ومعايير الأخلاق. ومع ذلك لا ينبغي لهذا الاختلاف في الهوية ان يجعلنا ننسى الطابع الجديد لتطور الحضارة في كل مكان: الانتقال من الحضارة المحلية إلى الحضارة العالمية.

فإذا كان الطابع السابق لجميع الحضارات التي ظهرت في العالم طوال ألوف السنين هو العزلة، بسبب صعوبات الإتصال بين المجموعات البشرية والطبيعة الزراعية للمجتمعات التي ما كانت تعرف إحداها عن الأخرى سوى ما يتناقله الرحالة من القصص والأساطير، فإن الحضارة الصناعية وهي تجربة جديدة في تاريخ البشرية ألغت كل المسافات الممكنة بين القارات والأمم عن طريق الهاتف والراديو والتلفزيون والسينما والفاكس والأقمار الصناعية والطائرات والقطارات والسيارات والصواريخ ووكالات الأنباء والصحف التي توزع في العالم كله. وبالطبع فإن هذا التحول الخطير ارتبط بالرأسمالية التي أزالت الحدود السابقة للحضارة عن طريق السوق العالمية والطابع الكوني للبضاعة ورأس المال وأوجدت في جميع المجتمعات بنية طبقية جديدة (البرجوازية والعمال)، مما أدى إلى إيجاد مصالح وايديولوجيات، تمتلك أسساً مشتركة في النظر إلى العالم.

ومع هذا التطور الجديد تعمق التقارب الثقافي بين المجتمعات المختلفة، بطريقة جعلته يفرض أسساً موحدة لتنظيم المجتمع: تشكيل الدول والوزارات المختصة، تنظيم العمل في المصانع والدوائر (ساعات العمل، الإجازات، التقاعد)، ايجاد حضانات ورياض أطفال، تنظيم المدارس (ابتدائية، متوسطة، اعدادية، جامعة)، تقارب في تعليم المواد الدراسية (اللغة، الجغرافيا، التاريخ، الفيزياء، الكيمياء، الرياضة... الخ) وفي الوقت الذي اختفت فيه تقريباً الألعاب المحلية والقومية السابقة ظهرت ألعاب عالمية موحدة (كرة القدم، التنس، الملاكمة، الشطرنج، ألعاب الساحة والميدان). وتراجعت أيضاً في معظم أنحاء العالم الأزياء المحلية لصالح الزي الأوروبي وأصبحت هناك عواصم موضة، تقرر ما يلبسه الرجال والنساء، ومنظمة للأمم المتحدة يفترض انها تدير شؤون العالم.

هذه الحضارة الموحدة التي تجعلنا نأكل بالسكين والشوكة، ونزود جيوشنا بالطائرات والدبابات بدل السيوف والرماح، ونصعد في سيارة شخص، لا نعرفه، إذا هتفنا بكلمة تاكسي في أي مكان من العالم ونسافر إلى الصين أو أميركا، مطمئنين حتى بدون ان تكون ثمة نقود في جيوبنا، ما دمنا نحمل معنا بطاقة صغيرة اسمها أميركان اكسبريس أو أي اسم آخر، ونحتفل بأعياد ميلادنا ونبدأ الزواج بشهر عسل، ونرى ما يحدث في أقصى مكان من العالم على شاشة التلفزيون في اليوم نفسه وأحياناً في اللحظة ذاتها ونتحدث عن شكسبير ورامبو ودستويفسكي وفوكنر باعجاب قد يفوق اعجابنا بشعرائنا وكتّابنا، هذه الحضارة الموحدة فرضت نفسها على الجميع ولكنها لم تحقق مستوى واحداً للتطور الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والفكري في العالم. ففي حين ازدهرت المراكز الرأسمالية العالمية الكبرى وتطورت بوتائر هائلة، تخلفت شعوب وأمم بكاملها أو أخفقت في تحقيق اي تقدم، مرة بسبب تعرضها لاستغلال الرأسمالية المتطورة وأخرى لعجزها، بسبب بنيتها التاريخية، من تجاوز اشكالاتها والانتقال من العلاقات والمفاهيم الريفية إلى العلاقات والمفاهيم التي أوجدتها الثورة الصناعية قبل أكثر من قرنين في أوروبا. وفي حين أدى هذا التطور إلى الوحدة الثقافية بين فئات السكان المختلفة في البلدان الصناعية المتطورة فإنه أدى إلى تمزيق الوحدة الثقافية السابقة في بلدان العالم الثالث، حيث أصبح الفارق الثقافي بين الانتلجنسيا الوطنية (الأقلية) والفلاحين (الأغلبية) بصورة خاصة عميقاً، حتى ليصعب على أحد الطرفين ان يفهم لغة الطرف الآخر. وبالتأكيد فإن الفارق بين الثقافة

جعلتنا الحضارة الموحدة نحتفل بأعياد ميلادنا ونبدأ الزواج بشهر العسل



الفلاحية العربية وثقافة ما بعد الحداثة الغربية هي فارق كون عن كون آخر.

ها هو ذا التناقض الأكبر، المأساوي، المرير، المدمر لعالمنا يتبدى للعيان: حضـارة تفـرض شروطهـا على العـالم كله وتلغي حدوده وتوحده، لكنها تشطره في الوقت ذاته وتوجد صنفين من البشر: السادة والأتباع.

ماذا تعني الحداثة إذن بالنسبة للكاتب العربي؟

الكاتب العربي مسيح عصري بقلب يهوذا!!

لا يمكن للكـاتب العـربي ان يكون مع السادة لأنه يضع نفسه بالضرورة ضد اللاعدالة التي يمثلونها، ولا ان يرفض الاتباع، لأنه يدرك انهم ضحـايا التـاريخ. إنـه يدرك تماماً انـه لا يملك حرية المحارب، ليختار القتال إلى جانب أحد المعسكرين. إنه لا يستطيع إلّا ان يرفضهـا ويقبلهـا في آن. عدو وحليف هنـا، عدو وحليف هناك. وهو في واقع الحال ليس مقسوماً بين الشرق والغرب فقط، وإنما هو مقسوم مرة داخل الشرق وأخرى داخل الغرب أيضاً. وقدره قدر مأساوي، مغطى بطبقة كثيفة من الفكاهة الدونكيشوتية: لقد كتب عليه ان يقف في قلب المعركة، حاملاً بيده اليمنى سيفاً وباليسرى باقة زهور. إن علاقته بالطرفين اللذين يواجه أحدهما الآخر مشبوهة دائماً. فهو ينتمي إلى مجتمعه عبر انفصاله عنه. وهو يرفض الآخر عبر ارتباطه به. إنـه ينتمي إلى الأتبـاع، ليحررهم من كونهم أتباعاً. وهو، لا يرفض الأسياد إلّا ليحررهم من كونهم أسياداً. إنه مسيح عصري، بقلب يهوذا. فهو إذ يمنح بركاته للقطيعين الضالين إنما ليخونهما، لأنه بدون هذه الخيانة التي تشعره بدوره الخاص، فيصبح هو الآخر واحداً من هذا القطيع أو ذاك. وبالتأكيد فإن خيانته هذه سوف تجعل منه نعجة سوداء، تغري الراعي دائماً بذبحها.

في هذه الحفلة التي يقيمها المسيح ويهوذا في قلب الكاتب العربي الذي يريد ان يكون في عصره، يبدأ عذاب الكتابة الحقيقي، وهو عذاب يجهد الكاتب العربي نفسه، للافلات منه، لكي يعيد التوازن إلى روحـه. ولأن كثيراً من الكتّـاب لا يفحصون أنفسهم أساساً، ويولـدون وفي أفواههم ملاعق مملتئة بوهم الرسالة التي يحملونها إلى العـالم، فإنهم يصبحـون صيداً سهـلاً للدعاة الايديولوجيين الذين ينتظرونهم عند رأس كل زقاق وشارع، مغريهم بأن يكونوا الناطقين باسم التاريخ. هكذا يوهم الكاتب العربي نفسه بالافلات من قبضة يهوذا ليكون هو نفسه المسيح. وهو مسيح واثق، جاد حتى اللعنة، لا مكان للفكاهة أو الشك في نصه. وقصائده ينبغي ان تعلق في الكعبة أو تدون بماء الـذهب، لتهتـدي بها الأجيال القـادمة. هكذا ينهي الكاتب العربي تناقضه في مواجهة الحداثة من خلال انتمائه إلى أي عنوان، يشعره بامتلاك هوية ما، تنقذه من عزلته الروحية.



ولكن المشكلة هي ان جميع عنـاوين الحداثة العربية (في اطارها السياسي والفكري العام) كانت عناوين مضللة، قادتنا دائماً إلى خارج عصرنا، بدل ان تقودنا إليه. ولذلك فإن أي حديث عن أفق آخر للحداثة لا يمكن إلّا ان يبدأ بنقد مفاهيم الحداثة العربية السائدة سياسياً واقتصـادياً وثقـافياً. وإذا كان بعض الكتّاب العرب يفضل الحديث عن حداثة داخل الكتابة وحدها، كما لو ان الكتابة ضرب من التنجيم أو ممارسة السحر، فإن أي حديث عن الحداثة هو حديث عن شمولية العلاقات القائمة في زمننا ومدى فهمنا لها وموقفنا منها، وهو حديث عن أنفسنا بقدر ما هو حديث عن الآخر.

ها نحن نعود مرة أخرى إلى الحداثة العربية، لننقدها في تجلياتها الاجتماعية الكبرى قبل ان نمسك بها من ذيلها داخل الكتابة العربية، مثل فأرة ميتة، ونرمي بها في المزبلة. النموذج الأوسع الذي قدم نفسه فترة طويلة من الـزمن ثم أوشك الآن على الاقتراب من نهايته، هو نموذج الدكتاتورية العسكرية التي حاولت إضفاء الشرعية على نفسها من خلال تحديث المجتمعات العربية وبناء قوتها العسكرية الخاصة بها والتـأكيد على الاستقـلالية التي اعتقـدت انها تستطيع تحقيقها، في خضم المواجهة بين المعسكرين الدوليين اللذين كانا قائمين. فهي إذا لم تنتم إلى هذا المعسكر أو ذاك فإنها تستطيع ان تحقق نظامها الخاص بها والذي اعتبر طيلة أكثر من ثلاثة عقود من الزمن طريقاً آخر بين الشيوعية والرأسمالية. هذا الطريق الآخر الذي لقب نفسه أيضاً في أقـطار عربية عدة بـ «الـطريق العـربي إلى الاشتراكية» عكس حلم العرب ليس فقط في الوصول إلى حداثة الغرب وإنما في تجاوزها أيضاً، من خلال اضفاء صفة انسانية على الحداثة، لا يملكها الغرب، وهي صفة الاشتراكية. وقد ربطت هذه الاشتراكية التي لم يكن أحد يعرف ملامحهـا، والتي لم تكن سوى وهم كلامي بـالـرسـالـة التاريخية التي يفترض ان العرب هم الذين يحملونها إلى العالم.

فوق هذا الأساس الميتافيزيقي السحري تمددت الثورة القومية التي اقتبست من الشرق والغرب على حد سواء، ما بدا لها مناسباً لتوطيد أركان دولتها ورفضت ما اعتبرته منافياً لمثالها القومي. فمثلما رفضت الـطابـع المادي والعلمي للاشـتراكية (الشرقية) رفضت الـطابـع الديموقراطي والليبرالي للرأسمالية (الغربية). ورغم ان اقتصادها ظل دائماً تابعاً للاقتصاد الرأسمالي العالمي وجزءاً منه، فإنها اقتبست من الاشـتراكية طابـع دولتهـا القمعية. ورغم انها ظلت تواصـل شتم الرأسمالية فإنها اقتبست منها كل أمراضها، حتى من دون قدرة فعلية على الانتاج. وهكذا أوجد العرب أنظمة خاصة بهم، تختلف جذرياً عن الأنظمة الأخرى التي اعتبرت مراكز للحداثة في زمننا، ولكن من دون ان يكفوا عن التطلع إلى صورة الحداثة الغربية أو الوقوع تحت أسر إغرائها.

كان يبـدو منـطقياً تماماً لو ان العـرب رفضـوا حضارة عصرهم (لأسباب خاصة بهم). ولكن هذا الرفض مستحيل، لأنّه لا يتعلق بهم فقط وإنـما بالآخـر أيضاً. فالآخر لا يمكن ان يتركهم يخبئون نفطهم في صحاريهم. والأكثر من ذلك انه يحتاجهم كسوق لبضائعه. في واقـع الحـال ان ثمة ألف سبب وسبب، تجعل عزلة العرب أمراً مستحيلاً، ما داموا يعيشون في عالم، فقدت فيه حتى الحدود معناها وداخل نظام اقتصادي رأسمالي، ذي طابع عالمي. وإذا كانت العزلة الحضـارية في المـاضي الـذي يمتـد إلى آلاف السنين قد فرضت الاختلاف في التقاليد والعادات والأخلاق فإن الوحدة الحضارية الآن تفرض على البشر كلهم الاتفاق على تقاليد وعادات وأخلاق موحدة، وهي عملية سوف تستمر في المستقبل أيضاً باتجاه اختفاء الفوارق بين الشعوب كلها.

*

لقد أراد العرب طيلة العقود الثلاثة أو الأربعة الأخيرة، عندما بدا لهم ان ثمـة نظامـين عالمـيين (الغـرب والشرق أو الـرأسمـالية والاشتراكية)، ان يكون لهم أيضاً نظامهم الخاص بهم، متفقين في ذلك مع شعوب كثيرة، بقيت أسيرة داخل علاقاتها الماضوية وعجزت

عن تصنيع مجتمعاتها. ولكنهم لم يدركوا ان الفارق بين العالمين كان سياسياً وليس حضارياً. وهكذا فإن انهيار الاشتراكية لم يؤد إلى انهيار الحضارة العالمية، وإنما زاد من وحدتها. ومع سقوط النظام السياسي الاشتراكي وانضمامه إلى نموذج النظام الغربي، فقد النظام العربي، بشكله الدكتاتوري ـ العسكري والاقطاعي ـ الثيوقراطي، كل قدرة على الحياة والبقاء.

في الحقيقة ان هذين الشكلين يتعارضان. في جوهرهما مع المبادىء الأولى للحضارة العالمية ونظامها السياسي المفترض (الديموقراطية وحقوق الإنسان)، وهي مبادىء ألزم النظام العربي نفسه بها من خلال انضمامه إلى منظمة الأمم المتحدة وتوقيعه على لوائحها، ولكنه ظل ينتهكها، على هواه، في ظل الحرب الباردة، معتمداً في ذلك على صمت أو دعم حلفائه في هذا المعسكر أو ذاك. إن النظام العربي يعيش الآن في حيرة شديدة ويرتجف هلعاً أمام الخيارات المفروضة عليه. فهو لم يعد قادراً على افتراس حريات مواطنيه إلاّ بالحيلة ولا على رفض الديموقراطية إلاّ بخجل أو عن طريق تخويف الغرب بخطر الأصولية الإسلامية التي يريد النظام العربي الآن ان يستخدمها بالطريقة نفسها التي استخدم بها الشيوعية في السابق. وهذا يعني ان الأصولية الإسلامية يمكن ان تتحول إلى أهم ورقة في يد الأنظمة العربية لمواصلة حكمها الدكتاتوري، من خلال منطق جديد، تقدمه إلى العالم وهي ان دكتاتوريتها أكثر عقلانية ورأفة من دكتاتورية الأصولية الإسلامية التي رأى العالم بعض بركاتها في قطع الأيدي والأرجل ورجم النساء والاعدامات الجماعية، هنا أو هناك.

ولكن حتى الأصولية الإسلامية هي نتاج لطغيان النظام العربي قبل ان تكون بحثاً عن ورع مفتقد داخل المجتمع. فعندما لا يكون ثمة فم مفتوح غير فم الحاكم الذي يعرف وحده كل شيء، وعندما يصبح الرأي جريمة، قد تقود المرء إلى حتفه، وعندما يكون كل شيء محرّماً فإنه لا يبقى أمام الكثيرين خيار آخر سوى اللجوء إلى الدين الذي لا تستطيع أية سلطة عربية ان تمنع الناس من اللجوء إليه، مادامت هي نفسها تتخذه غطاء لارتكاب جرائمها. ولكن الدين الذي يلجأ إليه الناس، في ظل القمع، هو دين اليوتوبيا المفقودة، لا دين السلطة. وبالطبع فإن هذا اللجوء إلى الدين، كوسيلة للمقاومة، سوف يزداد كلما انعدم البديل السياسي والفكري الحقيقي داخل المجتمع. وهنا سوف يصعب على الناس التفريق بين حلم العدالة الذي يبشر به الدين وامكانات تطبيقه في الواقع. وفي مرحلة ما لا يهم الناس شيء آخر سوى انهاء الدكتاتورية متعلقين بأية قشة تلوح لهم.

إذا كانت الأصولية الإسلامية هي طفح الدكتاتورية فإنها في الوقت ذاته ثمن لجريمة الغرب ذاته ضد العرب. فقد دعم الغرب الأصولية الإسلامية فترة طويلة من الزمن باعتبارها الجدار الايديولوجي ضد الشيوعية (مثال افغانستان) وحارب بها كل ما هو تقدمي وحضاري في الوطن العربي، بهدف تأبيد التخلف الذي يضمن مصالحه أكثر من أي شيء آخر. والأكثر من ذلك ان انحيازه المستمر إلى الجرائم التي ترتكبها اسرائيل ضد العرب أضفى على انحيازه طابع صراع ديني بين الإسلام والمسيحية، مما جعل الكثيرين يعتقدون ان ثمة فجوة، لا يمكن ان تردم بين روح الغرب الشريرة وروح الاسلام في أشكال تجلياتها الحضارية. إن هذه الفجوة قائمة بالفعل، ولكن ردمها لا يتم بوضع الإسلام ضد المسيحية وإنما بنقد اشكالية العقل الغربي من جهة والعقل العربي من جهة أخرى، ضمن كفاح ضار ينبغي ان يشنه المفكرون والمثقفون في الطرفين، تارة ضد روح الاستعلاء الغربية وأخرى ضد العزلة الشرقية.

*

مثلما في السياسة كذلك في الأدب، ينبغي ان تكون ثمة صورة للحداثة في رؤوسنا حتى نبحث عن الطرق التي يمكن ان توصلنا إليها.

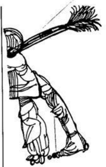
ولكن: ألم يمتلك العرب صورة ما للحداثة؟ لا أعتقد ذلك. لقد امتلكوا أوهام حداثة، عبأوا رؤوسهم بها، بينما ظلوا يدورون داخل المطحنة ذاتها. وما كان يمكن للمرء ان يتوقع شيئاً آخر. فقد كانت الفكرة المجردة التي يحملها العرب في رؤوسهم أهم دائماً من كل نداءات الحياة. هذه الفكرة ـ الوهم والتي تشبه عقيدة مقدسة لا تعرض نفسها أبداً للضوء، إذ تظل حيث هي، داخل معبدها في الظلام، تصدر أوامرها لواقع، لا يستلم الأوامر من أحد. باسم هذه الفكرة ـ الوهم عن الحداثة، وهي فكرة يمكن ان ترتدي أي زي تختاره، اعتقد العرب ان في امكانهم الدخول إلى عصرهم. ولكن هذه الفكرة عن الحداثة لم تقبل في أي وقت ان تعرض نفسها للنقد أو الجدل. وفي أحيان كثيرة كان نقد الفكرة التي يتبناها النظام أمراً يشبه المغامرة. ما يهم هنا ليس الارهاب الذي تولده الفكرة ـ الوهم المقدسة دائماً وإنما اليقين الذي تمتلكه أو تتظاهر به، حتى بعد ان تتحول إلى جثة، ولكنها دائماً جثة تخص العائلة وحدها. أما أولئك الذين يهتفون ويرقصون ويتدفقون حماسة في الشوارع فلن يروا صفرة الموت فوق وجه الجثة الذي يطلى دائماً بالبودرة والمساحيق ويعطر جيداً. وحتى عندما تتحول الفكرة ـ الوهم إلى أكذوبة مكشوفة تظل تواصل دورها لأن الاعتراف بالحقيقة سوف يغير قواعد اللعبة كلها.



الثورة القومية العربية تمددت فوق أساس ميتافيزيقي سحري

في الحقيقة ان هناك وهمين أساسيين في المنظور العربي إلى الحداثة: وهما المحلية الشرقية ووهم الشمولية الغربية. فإذا كان وهم المحلية الشرقية يتكىء على العادات والتقاليد والعقائد والقيم الشرقية ليعارض متطلبات الواقع الفعلي ضمن الشروط الجديدة للحضارة، فإن وهم الشمولية الغربية لا يقل تنكراً لواقع الحياة في ظل الشروط الفعلية لتطور الشرق العربي ـ الإسلامي. وإذا كان الوهم الأول يقذفنا في قلب الماضي فإن الوهم الثاني يقذفنا خارج التاريخ. وإنه لمن السذاجة الاعتقاد، ان حل مشكلة الحداثة يكمن في الحل السحري الذي يقدمه لنا البعض: ان نكون مثل الغرب.

المشكلة هي اننا لا يمكن ان نكون مثل الغرب حتى لو أردنا ذلك، لأسباب كثيرة، تتعلق بتاريخ تطور البنيتين الاجتماعيتين وبتجلياتها الثقافية والنفسية. وإذا ما صرنا مثله (شكلياً على الأقل) فسوف ننتمي بالضرورة إليه، كأتباع، لا يملكون سوى ان يكونوا خدماً له. ولا ينبغي ان يخطر بالبال ان الغرب متشوق لكي يرانا وقد أصبحنا مثله. في واقع الحال ان الغرب لا يمتلك أية مصلحة (اقتصادياً على الأقل) في ان يرى العرب وقد أصبحوا قوة صناعية واقتصادية وثقافية وسياسية، يمكن ان تنافسه أو ان تحرمه من أسواقه في الشرق العربي ـ الإسلامي. ومع ذلك فإن الغرب لن يستطيع ان يمنع العرب من اختيار طريقهم الحضاري إلى الحداثة. ولكن ما هو هذا الطريق المؤدي إلى الحداثة؟ انه طريق غير موجود، ولكنه يمكن ان يوجد، ليس كوصفة جاهزة في الرأس وإنما كفعل متغير داخل



الـواقـع نفسـه. وهذا يعني ان الحل المفقود يكمن في وعي اشكالية الحداثة ذاتها، من مستوى فكري وفلسفي جديد. لقد أثبتت الحياة من خلال انهيار التجربة الاشتراكية العالمية، ولكن أيضاً من خلال الاخفـاقات المستمرة للأنظمة العربية ان الايديولوجيا نفسها كانت دائماً العائق الأكبر أمام تطور الواقع، وهي تتحمل، في الواقع العربي، مسؤولية الكثير من الدماء التي سفحت، ارضاء لأوهامها. ولذلك فإن وعي الاشكالية يفترض أساساً نقد جميع الاتجاهات الايديولوجية التي قامت عليها مفاهيم الحداثة العربية، والتي قدمت وصفات جاهزة، ابتكرها عباقرتها، كادت تؤدي بالمريض إلى الموت.

ولكن هذا ليس سوى الوجه الظاهر من القمر، إذ ان نقد المفاهيم العربية السائدة عن الحداثة يرتبط بنقد أوسع وأكثر شمولية. وإذا كان ثمة أساس نبني فوقه الحداثة العربية فإن هذا الأساس هو النقد الذي ينبغي ان يوجه إلى بنية الحياة الشرقية كلها، ليس من أجل نفيها (وان كان هذا النقد يتضمن نفياً) وإنما من أجل إعادة امتلاكها فعلياً عبر صياغة جديدة، تعيد اكتشافها وتهدم كل ما هو ميت ومعيق فيها. هذا النقد الجذري الذي ينبغي ان يوجه الآن إلى كل ميت ومعيق فيها. هذا النقد الجذري الذي ينبغي ان يوجه الآن إلى كل العناصر المكونة لواقع الشرق العربي - الإسلامي من الثقافة وحتى السياسة والاقتصـاد والـدين والـتراث والتقـاليد، ظل غائباً قروناً طويلة من الزمن، بسبب انعدام الحرية الفكرية، مما أدى إلى هذا التشوه الثقافي والروحي والنفسي داخل المجتمعات العربية التي تعيش زمنياً وواقعياً في الحاضر، في حين ان عقلها مازال متروكاً في القرون الماضية.

الدين الذي يلجأ الناس إليه في ظل القمع، يوتوبيا مفقودة لا دين سلطة

هذا النقد للشرق ينبغي ان يرتبط في الوقت ذاته بنقد، لا يقل ضراوة، للغرب ولمفاهيمه السياسية والاقتصادية والثقافية، ومرة أخرى ليس لنفيه وإنما لتحريره من استعلائيته، وأنانيته وضيق أفقه، وقبل ذلك من اللاعدالة التي أضفاها على التاريخ. ومثلما الغرب هو محرك التقدم في زمننا، وهذا يرتبط بالحداثة، فإنه يمتلك بربريته الخاصة به، وبـالذات تجاه الشعوب الأخرى. الجرائم التي ارتكبتها النازية والفاشية والحروب الدموية التي أثارتاها، والاضطهادات الايديولوجية التي دمغت الاشتراكية في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي والدموية التي أظهرتهـا الـولايات المتحدة الأميركية في حرب فيتنام أو حرب الخليج الأخيرة لا يمكن ان تعبر عن جوهر الحداثة، لأنها تنقض روحهـا الحضـارية. وبـالتأكيد فإن الحداثة (باعتبارها أفقاً للتطور الانساني) تتناقض مع تكديس الألوف من الرؤوس النووية المستعدة للانطلاق في أية لحظة وتدمير الحضارة والبشرية، وهي تتناقض أيضاً مع التدمير الايكولوجي للطبيعة والحياة والذي هو مظهر من مظاهر تطور الصناعة الغربية. وإذا كان التقدم حكراً على الغرب فذلك لأنه تقدم قام على استغلال العالم الثالث دائماً، عبر آلية السوق العالمية التي يسيطر عليها الغرب. وبصورة ما عمد الغرب دائماً تقريباً إلى نسف أي أساس للحداثة في العالم الثالث، من خلال انقلاباته العسكرية الرجعية ودعمه للدكتاتوريات التي تخدم مصالحه وخططه، بغض النظر عن اللغة التي تستخدمها.

إن هذا لا يمثل الغرب كله. فمثلما في الشرق هناك في الغرب أيضاً صراع بين ما يرتبط بالماضي وبين ما يتطلع إلى المستقبل، بين التعصب والعنصرية والانـانية والاستعلاء والاستغلال واللاعقلانية وبين النزوع إلى اخوة انسانية جديدة، إلى وحدة المصير البشري، إلى تقـاسـم الحضـارة، إلى العـدالـة وإلى إزالـة الحواجز، إلى مناهضة الحـروب، وإلى توسيع مدى الحـرية لجميع النـاس. ومثلما للشرق أصوليتـه ولا عقلانيته فإن للغرب أيضاً أصوليته ولا عقلانيته، مع فارق ان أصولية الغرب ولا عقلانيته تمارس دورها داخل بنية، تسمح بأدوار مختلفة أخرى، بحيث يبدو دورها مشروعاً أو حتى معبراً عن كلية البنية الغربية، في حين ان الأصولية واللاعقلانية الشرقية تحتكر كل الأدوار لنفسها، بحيث تبدو وكأنها وحش، يريد ان يفتك بالعالم كله. وهكذا تفتقد الحداثة طابعها الجغرافي لتصبح كفاحاً من أجل ظهور وعي انساني جديد للتقدم، يقوم على الامتلاك النقدي للشرق والغـرب، عبر تطوير مفـاهيم موحدة، تقوم عليها الحضارة العالمية الجديدة. وهذا يعني ان اشكالية الحداثة ليست قضية تخص الشرق وحده، وإنما الغرب أيضاً. وعلى المدى الأبعد، فإن حداثة تقوم على تقسيم العالم وتعزل مراكز التقدم عن مراكز التخلف سوف تؤدي إلى انفجار العالم كله، وهو الانفجار الذي نشهد مقدماته الآن في الحروب الأهلية وتمـردات الجوع وزحف طوابير اللاجئين الهاربين من مراكز التخلف باتجاه مراكز التقدم والرفاه الغربية.

وإذا كنا قد رفضنا مفهوم الوصفات الايديولوجية، سواء أكدت على عزلة البنية أو تماهيها مع الغرب وأكدنا على النقد، باعتباره محرراً للروح الجديدة فإننا سوف نواجه السؤال الذي لا بد منه: ولكن أية معايير تبقى للحداثة؟ وكيف يمكن الوصول إليها؟ وما هي الحداثة في المطاف الأخير؟

إنني اعتقـد ان فرصـة العـرب في الوصول إلى الحداثة (بشكلها المتحقق في الغرب) أمر يكاد يكون مستحيلاً، لأن حداثة الغرب نتاج تطور تاريخي خاص به، لا يمكن ان يستعـاد ثانية. ولكن يمكن للعرب ان يصلوا إلى الحداثة، بمعناها الحضاري الأكثر رقياً وبدون ان يفقدوا هويتهم وتاريخهم ومنجزات حضارتهم، من خلال تجاوز الحداثة الغربية نفسها، إلى حداثة انسانية أخرى، تعبر عن الجوهر الأعمق للحضارة العالمية الجديدة، والتي تقوم على مرتكزات موحدة. وهذا يعني التخلي عن أحادية النظرة الايديولوجية في مواجهة القيم الجـديدة التي تعكس روح حضـارتنا: الحرية الفردية والاجتماعية، الـديموقراطية كشكل للنظام السياسي، العقل العلمي بدل العقل الاسـطوري والخـرافي، ايجـاد نظام اقتصادي عالمي عادل، احترام حقـوق الإنسـان، تعميق التبادل الثقافي بين الأمم، الانتقال الحر للتكنولوجيا والمعلومات، انهاء النزعات التي تفرق بين البشر لأسباب عنصرية أو قومية أو دينية أو جنسية أو فكـرية واحـترام حق جميع الأقليات، مهـما كان طابعهـا في التعبير الحـر عن نفسهـا، مقاومة النزعات العسكرية واعتبارها جريمة بحق البشرية، والتأكيد قبل كل شيء على حرية الابداع، بدون أي حدود أو عوائق.

هذه المرتكزات الحضارية التي تتحول يوماً بعد آخر إلى قيم انسانية عامة داخـل المجتمعات الانسانية هي البديل الموضوعي والواقعي للتعصب الايديولوجي والقومي والديني والجنسي الذي دمغ المرحلة السـابقـة من تطور التـاريخ البشري. وهي بعكس الـوصفـات الايديولوجية ليست سوى إشارات إلى واقع، يرتبط تغييره بقدرة الفكر الابداعية على ابتكار أجوبته في كل مرة، ضمن صراع المجتمع نفسه. من هنا تبدأ حقيقة أخرى في التاريخ وهي اتحاد البشرية كلها من أجل تحرير نفسها من ضغائن الماضي وأوهامه وجعل الابداع عملية شاملة،

تخص الجميع. وهنا فقط، فوق هذه القارة الجديدة سوف يتوجب على المبدعين في الشرق والغرب ان يحملوا معاولهم، ليكسروا الأقفال التي تغلق بوابات التاريخ. ومن هنا فقط يبدأ الطريق إلى الحداثة التي مازال العرب يقفون حائرين أمام أضوائها البعيدة.

*

في الكتابة العربية الجديدة أُسيء دائماً تقريباً فهم معنى الحداثة ودلالتها والأرض التي تقف عليها. فمثلما في السياسة، حيث ترتدي الفكرة مسوح الكهان وتفرض نفسها على واقع مغترب عنها، ما كان ممكناً للعقل العربي إلاّ ان يحول الحداثة إلى وثن، يطل على الحياة من علياء دكته في المعبد. ولكننا نعرف جميعاً ان الأوثان لا تملك أية قيمة فعلية إلاّ من خلال الوهم الذي تفجره في قلوبنا، ذاك الذي اعتدنا ان نسميه «الايديولوجيا». وبالطبع فإن الحداثة التي ترتبط بالروح الأعمق لحركة الحياة وتعبر عن جوهر التاريخ، والتي هي القوة الأكثر ثورية في نسف الأضاليل والأوهام، من خلال التجديد الدائم لمعنى التقدم نفسه ولمعناها هي بالذات، يمكن ان تمسخ تماماً وتتحول إلى فكاهة عندما تفتح عينيها على المنظر الخطأ. الحداثة هنا هي السائل السحري الذي قطره اوبيرون في عيني تيتانيا النائمة، في مسرحية وليم شكسبير «حلم ليلة صيف»، لتحبه عندما تستيقظ. ومثلما يحدث في الكوميديا الشكسبيرية فإن الشعراء والكتّاب العرب النائمين الذين قطرت في عيونهم الحداثة السحرية فتحوا عيونهم ـ ويا لسوء الحظ ـ على الغيلان والعفاريت التي تملأ الصحراء العربية، فهاموا بها غراماً حتى لكأنهم هيلينا التي تعشق ديميتريوس:

«أنا كلبتك الصغيرة، يا ديميتريوس،
إذا ضربتني فسوف أرق أكثر لكْ.
خذني فقط ككلبة صغيرة، ارفسني، اضربني، احتقرني، عذبني
ولكن دعني فقط، كما أنا مهانة، ان أتبعك».

هذه الغيلان والعفاريت التي ظلت مهيمنة على أدمغة الكتّاب والشعراء العرب، طيلة كل الفترة الماضية التي ارتبطت بتحديث الفكر العربي، كانت دائماً صوراً مزورة في عينين مسحورتين، لا تريان في ظلام الواقع إلاّ أطيافاً تجر وراءها أوهامها الرسالية. لقد فقد الكاتب العربي، بطريقة أسوأ من هيلينا كرامته، بل وشرف كتابته في مواجهة النظام أو الزعيم أو الحزب أو الجماهير أو الدعاوى الكثيرة المعروضة في السوق، محرقاً كل ما في دماغه من طاقة ليؤثر فينا عاطفياً، ليدفعنا إلى البكاء على أنفسنا أو ليحمسنا لنشتم الفراغ. ولعل أسوأ ظاهرة، يمكن للمرء ان يعثر عليها في الكتابة العربية هي الهشاشة العاطفية لخطابها، خلوها من الكبرياء ومن شجاعة القلب، مما يصعب علينا ان نأخذ ما يقوله الشاعر أو الكاتب العربي مأخذ الجد، مادامت ذاته غير مكتملة أساساً، وما دامت كتابته وسيلة بحث عن مجد أو جاه وليس مغامرة في الحرية، مهما كانت الرحلة صعبة وقاسية.



الحق، ان الوصول إلى معادلة صحيحة بين الموقف السياسي ـ الاجتماعي للشاعر أو الكاتب من عصره والموقف من الكتابة، قد لا يكون واضحاً تماماً، لتناقض مركب، يتشكل دائماً في الضباب. لا أحد يمكن ان يمنع الشاعر أو الكاتب من ان يكون له موقفه السياسي من عصره، ولكن هذا الموقف ليس خارج كل حساب. فالكاتب أو الشاعر (وهنا نتحدث عن مجال العمل السياسي وحده) لا يمكن ان يكون تابعاً لسلطة تقوم على القمع أو قوة تضع نفسها ضد الحرية، مهما كانت مبرراتها الايديولوجية، لأن موقفاً مثل هذا يتعارض منذ البداية مع الوظيفة الاستثنائية للكتابة وهي ان يكون الشاعر أو الكاتب ضمير التاريخ، لا آلة داخله، أي محرراً للتاريخ من أوهامه. وهنا ينبغي على الكاتب أو الشاعر ان يدرك أثناء ممارسته السياسة اليومية، حتى عندما يكون مرتبطاً بموقف يعتبره ثورياً، ان هذا الموقف قد يكون مفيداً وضرورياً، ولكنه يظل جزئياً وملتبساً باشكالاته الخاصة مثل أي شيء آخر في الحياة. وهو لا يمكن ان يرفع الفعل السياسي إلى مستوى اليوتوبيا، لأن مثل هذا اليقين هو السماد الذي يغذي شجرة الجريمة. في اللحظة التي يتحول فيها اليقين السياسي إلى موقف رسالي، متعصب، مالك أوحد للحقيقة تتلىء الروح بالقيامة ويتحول الكاتب أو الشاعر بالضرورة إلى جلاّد آخر، لأنه لا يمكن ان يقدم لنا سوى وعي زائف بالحرية. وهو في آخر الأمر انسان ساذج، يفتقر إلى نعمة الرؤية التي لا فن بدونها.

إننا مرغمون على ان نتخذ مواقف سياسية، ما دمنا نمتطي ظهر النمر، بيد انه لا ينبغي ان يذهب بنا الوهم إلى حد استبدال الشعر بالسياسة واليوتوبيا بالواقع. فالكاتب أو الشاعر الحقيقي يدرك أكثر

من غيره الاشكالية الكبرى للوجود الانساني والموقع الذي يحتله الموقف السياسي الجزئي، داخل هذه الاشكالية. ثمة أسئلة دائماً، اسئلة محرقة تواجهنا: لماذا نحن هنا؟ ولماذا هذا كله؟ ما يهم هنا ليس الجواب وإنما ضوء الأسئلة نفسها، ذلك الضوء الكوني الذي ينسكب فوق أفعالنا اليومية فنرى حدودها الحقيقية، ويسقط فوق عيوننا فيوقظنا من السبات الذي يولده الوهم المتكرر. إن الكاتب أو الشاعر الحقيقي يرفض ان يكون مخدوعاً، مهما كان الاغواء الذي يواجهه. وإذا ما بدا مخدوعاً فإنما لنقص في ابداعه، وقبل كل شيء في وعي الابداع كعملية تحرير جذرية للإنسان وفكره. وإذا ما كان الشاعر أو الكاتب مخدوعاً فسوف يخدعنا أيضاً، بفكر يقودنا إلى العبودية، حتى إذا تحدث بلغة الملائكة. ولكي لا نكون مخدوعين ينبغي ان نطهر أرواحنا وعقولنا من الأوهام والعواطف المبتذلة التي تحول البشر إلى قتلة وضحايا، باسم رسالات مزورة. وفي الوقت الذي يقرع فيه الجميع طبولهم، مقدمين أنفسهم كمنقذين للبشرية البائسة التي ينبغي ان تخلص، يصبح من الضروري رؤية الشراك المنصوبة في الغابة: ليس ثمة فردوس ينتظرنا ولا جحيم، ذلك انهما كانا موجودين معنا دائماً في منظر واحد، يهدم كل الحدود الممكنة بينهما، اسمه الوجود الانساني. ان نرفض الخديعة هو ان ننزع عن أفعالنا القداسة الكاذبة التي تضفيها السياسة وقيم الاستهلاك اليومي عليها، باسم المجد أو البطولة أو الشهرة. إن الزعيم الذي ينتفخ كبرياء وغروراً، باعتباره صانعاً لمجد استثنائي ليس سوى دونكيشوت مثير للهزل، والشاعر الذي يكتب قصائده طمعاً بالشهرة ويقاتل من أجلها يزيد من البؤس الذي يملأ العالم. ان يكون المرء ثورياً هو ان يحررنا، لا اجتماعياً فحسب وإنما فكرياً وروحياً أيضاً، أي ان يرفض الخديعة والوهم، ان يكشف الأضاليل، مرة من خلال وعي الحياة وتغييرها، بأساليب الحياة نفسها وأخرى من خلال تحرير المخيلة الانسانية باعتبارها مصدر كل إبداع في التاريخ.

اسوأ ما في الكتابة العربية الهشاشة العاطفية لخطابها

*

هنا أيضاً ينبغي ان نتجنب الشرك الذي ينتظرنا، والذي طالما وقع فيه كثير من الشعراء والكتّاب العرب. لا بد من إدراك الفارق بين العمل السياسي الملموس وبين العمل الابداعي، بين قول الواقع وقول المخيلة، ذلك لأن كلاً منهما يمتلك آليته الخاصة به. ففي حين يرتبط العمل السياسي بما هو جزئي في التاريخ ويدمغ بالأوهام ويحمل معه دائماً تناقضاته وجموده وأمراضه ويخلق ضحاياه، باعتباره وعياً ايديولوجياً، قابلاً للفساد مهما بدا ثورياً في لحظة معينة، فإن الابداع في الفن يبدأ من أفق آخر للقول هو أفق الحلم الانساني، حيث كل اكتشاف هو معبر إلى اكتشاف آخر. ما من محطة نتوقف فيها هنا. إننا نمر فقط بها، مدركين ان لا وصول أبداً في هذه الرحلة التي توجهها المخيلة. إننا لا نكون ثوريين، لأننا نقاوم دكتاتوراً الآن حتى نقيم دكتاتوريتنا في الغد، حتى نضطهد الآخرين باسم المبادىء المعلنة، وإنما لأننا مع الضحايا دائماً، في الماضي والحاضر والمستقبل. وبهذا المعنى فإننا أيضاً حتى ضد مشروعنا السياسي الخاص، إذا ما فسد في المستقبل. وبشكل ما فإننا ضد جميع الذين يرتدون ملابس الملائكة، هذا إذا كانت الملائكة ترتدي ملابس أساساً، معلنين أنفسهم منقذين وحيدين للبشرية. قول الابداع دائماً هو القول المكتشف، الذي يحقق نفسه في الحرية. وهنا أيضاً ينبغي ان نعري حقيقة الأكذوبة التي يدجل بها كثير من الكتّاب والشعراء العرب.

هؤلاء أيضاً يتحدثون عن الحرية، ولكن الحرية في نظرهم ليست سوى كلمة مثل أية كلمة أخرى. وهي يمكن ان تعني حتى العبودية مادام كل قول هو مديح أو هجاء. وربما بدا أمراً مرعباً حقاً في الواقع العربي ان الجلّادين أنفسهم هم الأكثر عواء باسم الحرية. ولكن لا بأس، فهؤلاء يقاتلون من أجل حريتهم في ارتكاب المزيد من الجرائم والمجازر، وفي مواصلة اضطهادهم الدموي. ولكن إذا كنا نفهم المعنى السياسي لمثل هذا التضليل المكشوف، فكيف يمكن ان نفهم موقف شاعر أو كاتب عربي يريد ان يقول لنا شيئاً ذا قيمة، عبر هذه الأكذوبة الدموية ذاتها؟

الحق ان قيمة شعر هؤلاء الشعراء، «مجددين! وتقليديين»، تتحدد بقدرتهم على انتاج كل هذا البؤس الذي يغمر التاريخ العربي، حتى من دون ان يمتلكوا شجاعة النظر إلى أيديهم الملطخة هي أيضاً بدماء الضحايا.

إن الأمر لا يتعلق فقط برفض جعل الإبداع موظفاً عند سلطة ما، وإنما برفض جعله موظفاً في خدمة أية قضية على الاطلاق. إن هذا لا يعني ان نحرم الشاعر أو الكاتب من الارتباط بقضايا عصره ومجتمعه، بل بالعكس اننا نريد منه ان يمنحها العمق الخاص الذي يمتلكه الابداع، العمق الذي يفتح أمامنا نافذة نطل منها على منظر أوسع، يمتد أمامنا. عندما يكون الابداع موظفاً عند قضية ما، مهما كانت نبيلة، فإنه يجمدها بالضرورة، يسذجها، وبالتالي يخسر هو نفسه الأرض التي ينبغي عليه ان يقف فوقها. ما قيمة ان نقول في الشعر ما يمكن لمقالة صحافية ان تقوله؟ أجل، اننا يمكن ان نكتب قصائدنا عن أي موضوع، ولكن بشرط ان نقول شيئاً آخر غير القول المستهلك، ان نكتشف فيه قبل كل شيء عناصره الخفية التي لا يدركها القول العادي أو قد لا يجد من المفيد الكشف عنها، عناصره التي تلغي مفهوم الفائدة الآنية لصالح كشف أعمق هو أكثر انسانية وثورية في آخر المطاف. الإبداع وحده ثوري، لأن ما عداه يسقط ضمن حركة الحياة نفسها ويفقد قيمته، ربما في اليوم التالي، في حين يمتلك الابداع القدرة، ليس فقط على تغيير الناس وأفكارهم وعواطفهم وإنما على ان يظل مؤثراً، ربما حتى بعد قرون من الزمن. إننا ما زلنا نقرأ حتى اليوم هوميروس وشكسبير والمتنبي ودستويفسكي ونتعلم منهم، ولكن ما الذي تركه نابليون وهتلر وستالين، ومعهم الألوف من شعرائهم الذين كانوا يمجدون أفعالهم، سوى الضحايا؟ وبالتأكيد فإن الفارق بين القول الشعري والقول غير الشعري لا يكمن في طريقة القول (أي ان الأمر لا يتعلق فقط بفارق اللغة الطنانة، كما يفهمها بعض الشعراء) وإنما بالروح التي تجعل من قول ما قولاً شعرياً، وهي روح تقوم مرة على كسر الحدود القائمة حول الفكرة وأخرى على تفجير الفكرة ذاتها للوصول إلى الضوء المركز داخلها. وهكذا تكون الفكرة عادية في الاستخدام اليومي الذي يمسك بها من ذيلها، واستثنائية في القول الشعري الذي يثقبها ليصل إلى فضائها الآخر، فضاء الشعر. ثمة أحجار في الطبيعة تبدو مثل كل الأحجار الأخرى عندما نراها بعيوننا المجردة. ولكنها تشف بألوان سحرية مدهشة عندما ننظر إليها بعدسات خاصة. هذه العدسات الخاصة هي العين التي يرى بها الشاعر موضوعه. بدون ذلك سوف يظل يتحدث لنا عن الأحجار التي شاهدناها دائماً. عملية مملة،

تبعث على القرف.

*

إن الصعوبات المرتبطة بالحداثة في الكتابة العربية هي أكثر تعقيداً من صعوبات الحداثة على المستوى السياسي أو الاجتماعي وموقف الشاعر أو الكاتب أكثر ضبابية من موقف السياسي في علاقته بالحداثة، إذ ان عليه دائماً ان يدرك المستويات المختلفة التي يتعامل معها. فهو يمكن ان يسقط في اللحظة التي يقع فيها تحت أسر أي من الاتجاهات الفكرية والسياسية العربية السائدة حول تحديث المجتمع العربي والتي لم تمتلك من الحداثة سوى وهمها. وهذا يعني ان يمتلك وعياً عميقاً تجاه معنى الحداثة داخل مجتمعه وفي زمنه، عبر نسف كل الأضاليل العبودية هنا أو هناك، من أجل حداثة تقوم على تجاوز صورة الحداثة ذاتها. وهنا أيضاً لا ينجو الشاعر أو الكاتب من الخطر، إذ انه يمكن ان يخلط، مثلما يفعل كثير من الشعراء والكتّاب، بين الوظيفة السياسية لرؤياه الاجتماعية وبين الوظيفة الإبداعية. وهذا يعني ان عليه هنا أيضاً ان يدرك الطبيعة الخاصة لعمله، ولكن دون ان ينسى ان كل وظيفة من هاتين الوظيفتين تضيء الأخرى في الوقت ذاته. إن هذا قد يشير إلى الطريق المؤدية إلى الحداثة في الكتابة العربية، ولكنه لا يعني حداثة الكتابة العربية التي ترتبط بعملية الابداع ذاتها وعلاقاتها بالحساسية الشعرية أو الفنية عند الشاعر أو الكاتب، بتجربته الشخصية، بعمق وعيه للوجود الانساني، للتاريخ وللزمن الذي يوجد فيه، بوعيه للاشكالات الاجتماعية والفكرية والسياسية التي تواجهه، بقدرته على امتلاك التراث نقدياً، ولكن أيضاً على حسه الداخلي والابداعي بالطاقة السحرية الكامنة في اللغة والاشكال التي يتعامل معها أو التي يخلقها، قبل كل شيء، بمدى الحرية التي يوجدها في كتاباته.

ها هنا تبدأ لحظة الحقيقة في كل كتابة، تريد ان تقول ما يمكن ان ينتمي إلى قول الحداثة في زمننا: ما الذي يريد الشاعر أو الكاتب ان يقوله لنا؟ ما قيمة ما يقوله؟ أي فضاء يفتحه أمامنا؟ ما مدى الحرية التي يقدمها لنا؟ أسئلة تواجهنا عند قراءة أي عمل ابداعي. ولكن لا ينبغي ان نغتر كثيراً بهذا الامتياز الذي نمنحه لأنفسنا، كنقاد أو قراء، في الحق بالحكم على مدى الحداثة التي يتضمنها عمل ابداعي ما. فلكي يكون الناقد أو القارىء جديراً بامتلاك هذا الحق عليه هو الآخر ان يحرر نفسه وثقافته من الأضاليل السائدة، وان يرى الفضاء الجديد الذي ينفتح أمامه، فضاء الحداثة، وهو أمر غير مؤكد دائماً. وهذا يعني ان سوء الفهم الذي يمكن ان يواجه الحداثة في الكتابة العربية هو تعبير عن سوء الفهم الذي تقدمه المفاهيم العربية عن الحداثة السياسية والفكرية والاجتماعية، مؤكداً لنا مرة أخرى وحدة وشمولية فكرة الحداثة، باعتبارها عملية اجتماعية، تشمل كل شيء في الحياة وتدمغه بطابعها. ولأن الحداثة الاجتماعية العربية لم تعثر على نفسها حتى الآن، ظلت الحداثة في الكتابة العربية رهناً بالمغامرات الخاصة لشعرائها وكتّابها، حيث يعكس كل منهم هوى ما تجاه الحداثة، وفي الأغلب هوى الاتجاهات العربية التائهة في الطريق إلى الحداثة. ولكن هذا قد يكون مؤقتاً. فقد علّمنا التاريخ أكثر من مرة (وفي التحولات الأخيرة التي شهدتها أوروبا الشرقية بالذات) ان الكاتب الحقيقي موجود دائماً، بل وتخلقه العواصف ذاتها. وإذا ما بدا صوته خافتاً في وقت ما، فإنه يمكن ان يوقظ أمة بكاملها في النهاية. على هذا الأمل سيكون رهاننا الآن وفي المستقبل. □

فانتازيا يعربية

وساطة تايه بن تعبان بين العرب والأميركان

محيي الدين صبحي

■ حدثنا تايه بن تعبان، قال:

تداعينا من كل جامعات الولايات المتحدة وبريطانيا للاجتماع في عكاظ، وراعينا أن يمثل المجتمعون قبائل العرب بالبطون والأفخاذ، وانتقينا أرباب الدراسات العالية لدراسة الحالة العربية العاصية. فكان من المدعوين مختص بفلق الذرة وعارف بسلوك الحشرة وحائز على درجة زميل في الفنون والآداب، والطبيب المعافي من السرطان والأوصاب، والفاهم بشؤون الفضاء والمخترق أجواز السماء، والعالم بأمور الزراعة والخبير بأسواق المال والصناعة، والمختص بأمور المساحة والمتقلب في أحوال الراحة. كذلك كان فيهم صاحب الادارة والقانون، والمفتن في أمور المال وتصريف الأعمال، والعليم ببواطن الكيمياء الصناعية والخيمياء الطبيعية، والفارس المقدام في القضايا العسكرية...

باختصار، لم يكن من العلوم فرع إلا وجد له من يمثله أو يلم به. بصراحة، نظرنا الى امكاناتنا فأعجبنا بأنفسنا. وقد كان بيننا فيلسوف



أخجل من ذكر اسمه ـ يعني أنا ـ فتخيلت أن هذه النخبة الطيبة قادرة على أن تعيد أمة العرب الى المساهمة في دفع الحضارة الانسانية الى الأمام. وخطبت فيهم قائلاً:

«يا معشر العلماء العرب، إن أمتنا بلغت نضجاً أنتم أبرز ممثليه. ولكي يأخذ العرب مكانهم بين الأمم لا ينقصهم إلا إقامة دولة واحدة. وإذا كان الساسة بأنانياتهم أبقونا مجزئين وزادوا من تفرقنا، فإننا نحن العلماء سنتولى قضيتنا بأيدينا، وسيصلح العلم ما أفسدته السياسة كما أصلح العطار ما أفسده الدهر الغشوم. نحن خلاصة المثاقفة بين العرب والغرب، وقد ضربنا بسهم وافر في علوم الغرب وصناعاته ورساميله. وسيكون من السهل علينا طمأنة الغرب بأن الدولة القومية الواحدة للأمة العربية سوف تشكل ظهيراً للغرب لا حرباً عليه كما كان ساستنا يتوهمون. وسوف نقدم للغرب كل الضمانات والقواعد التي يطلبها».

بعد مداولات أفحمت الخصوم، ومحاجّات جذبت المتشككين، قررنا تشكيل وفد من جميع الأجنحة يمثل جميع الآراء، واتفقنا بأن نعرض مطالبنا بالتدريج: التعاون العلمي ثم الاقتصادي ثم السياسي بين العرب والغرب. واننا نقدم أولاً القائلين بالتعاون الكامل مع الغرب، فإن لم يجدوا استجابة ايجابية سمحنا للمتطرفين بأن يتولوا الجدال، فنكون قد استفدنا من تنوع الآراء بالمناورة. وبهذه الطريقة نرضي كل الحساسيات العربية، فليس للوفد رئيس، بل هناك أدوار يقوم فيها كل عضو بدوره حسب قناعته، بناء على مواقف الادارة الأميركية. لأننا إذا ضمنا موافقة الادارة الأميركية ولو بشكل ضمني، هانت علينا خطواتنا التالية، في بقية أنحاء العالم. لذلك ذهبنا الى واشنطن، وبلا مقدمات، طلبنا باسم العلماء العرب، مقابلة الرئيس الأميركي. وخلال شهر مثل الوفد بحضرته، فبادرته باقتراح التعاون العلمي السلمي، لأطمئنه أولاً، ولأفتح باباً أظهر فيه مطامح أمتنا في التقدم العلمي واستعدادنا للانطلاق من أعلى المستويات. قلت:

ـ يا سيادة الرئيس: إن العرب يطمحون للصعود الى القمر. فهل تساعدونهم في ذلك؟

قال بحزم:

ـ إن الولايات المتحدة لا تستطيع أن تعاونكم في طموحكم غير المشروع لأن وقوع تقنية الصواريخ العابرة للقارات بأيدٍ عربية يخل بالتوازن الاستراتيجي بين العرب واسرائيل، وبالتوازن الاقليمي في الشرق الأوسط، ويؤثر على الأمن والسلم في العالم.

دهشت كيف انقلبت بشاشته صرامة، مباشرة بعد الترحيب وكلمات تعبر عنه النوايا الطيبة للولايات المتحدة في المساعدة على تطوير المنطقة العربية ورعاية السلام في ربوعها. لذلك عمدت الى لهجة لينة مخافة أن يكون قد فهم كلامي على غير وجهه، فقلت:

ـ لن نحرج دولتكم بطلب المساعدة، فالعلماء العرب كفيلون بتحقيق المشروع. فهل نضمن ألا تعترضوا علينا وألا تتدخلوا ضدنا؟

فإذا به ينتفض في ذعر، قائلاً:

ـ هذا أسوأ. هذا يعني أنكم تريدون صناعة أسلحة متقدمة من وراء ظهورنا. هل تسندون الينا دور الزوج المخدوع؟ سنعاقب كل من يسهم في هذه الصناعة من سياسيين وعلماء وصناعيين.

هنا لم أجد بداً من تقديم تنازلات تتماشى مع أوضاعنا. فقلت:

ـ تعلمون أن تسعة أعشار الوطن العربي صحارى شاسعة. خذوا نفطنا مقابل طاقة نووية تعيننا على تحلية المياه وجلبها الى الصحراء لانبات أعشاب تصلح مراعي لتربية المواشي. ويمكن بها توليد الكهرباء لتوفير الطاقة اللازمة لانشاء البنى الصناعية..

فردّ قائلاً:

ـ استعمال الطاقة النووية للأغراض السلمية سيثير مخاوف اسرائيل، شأنه في ذلك شأن أي مشروع وحدوي بين العرب. وأنتم بوصفكم علماء لن ترضوا أن تسيئوا الى قضية السلام في الشرق الأوسط!

هنا انبرى عضو الوفد المسمى «مشرد الكنعاني» فتجرأ على القول:

ـ ألا ترون أن مثل هذه السياسة تحارب التنمية والازدهار فتفرض استمرار التخلف والفقر على أمتنا؟

وأتم عمرو الكنانة الكلام:

ـ لكي لا نساير الانطباع السائد بأن سياستكم استعمارية تكرس التخلف، سننحّي التقدم العلمي والتطور الصناعي ومكننة الزراعة. تعلمون أن العرب أمة واحدة فاعطونا حق تقرير المصير.

الرئيس:

ـ ماذا تقصد؟

ـ أقصد أننا نريد استعادة هويتنا كأمة واحدة متكاملة في تاريخها ومصالحها وثقافتها وأرضها ومطامحها. نحن نشعر بأن هذه الأنظمة المتفرعة عن السلطنة العثمانية ما كانت لتستمر لولا دعمكم...

الرئيس:

ـ لعلكم أغرار أو بعيدون عن أوطانكم من زمن طويل. اذهبوا الى الدول العربية فإن أبرمتم بين أنظمتكم أي اتفاق فسوف ننظر اليه بعين العطف.

*

قال تايه بن نعمان:

حين ظفرنا بهذا التعهد من الرئيس الأميركي اعتبرنا بأننا إذا لم نكن قد كسبنا الجولة فإننا لم نخسرها. فالقضية أصبحت بيننا وبين بني قومنا ولم تعد بأيد غير عربية، وفي هذا فوز بنصف المعركة من أجل حق تقرير المصير لأمتنا المجيدة.

ونحن في الطائرة، قررنا أن يرأس الوفد في كل قطر واحد من أبنائه، حفاظاً على المظاهر والمشاعر، وأن نرتب زيارة الأقطار بحسب تدرج عدد السكان لكي تكون الكلمة للشعب من غير عتب..

فلما اجتمعنا بالمسؤولين في أكبر قطر عربي قالوا لنا إنهم منهمكون بالتنمية وخدمة الديون، وان الاعلان عن أي توجه وحدوي سيوقع الاضطراب في المنطقة وينشر الذعر بين الحكام العرب فيؤلفون محاور متضاربة ويثيرون حروباً اعلامية نحن في غنى عنها.

في القطر الذي يليه أبلغتنا الحكومة انها تشترط في دولة الوحدة المقبلة تعدد الأحزاب في ظل ملكية دستورية يحافظ عليها القطر، ولكن في قطر آخر قالوا لنا إن الزعيم المقدام الذي حارب العرب والاعاجم لا يرضى بالوحدة إلا عن طريق الانضمام بلا اهتمام للرأي العام أو الاعلام. ولما انتقلنا من قلب العروبة الى كبد العروبة تنفسنا الصعداء وجرت في عروقنا الدماء، فهناك قالوا انهم لا يقبلون إلا الوحدة الاندماجية الفورية وهنا كان شعارهم الوحدة المرحلية

الرئيس الأميركي: اذهبوا إلى الدول العربية فإن أبرمتم أي اتفاق فسوف ننظر اليه بعين العطف!



التدريجية.

في القطر المناضل قالوا لنا إن حزبنا الجماهيري العظيم يعمل للوحدة منذ تأسيسه قبل مائة عام وانه رغم اغلاق الحدود فالداخل مفقود والخارج مولود ـ فإننا على الوحدة قادمون واليها ماضون، وان عدة فصائل من هذا الحزب المناضل حين تحكم البلاد العربية ستفوز بالأغلبية لخدمة القضية. وفي البلد الفقير قالوا لنا إنهم يتبعون برنامج تنمية مبتكراً لا يستطيعون أن يفرّطوا فيه من أجل مصير مجهول في مغامرة اقامة دولة الوحدة، وفي البلد الغني قالوا إنهم لن يخفضوا مستوى معيشة مواطنيهم؛ البلد الضعيف قال إن قوته في ضعفه والبلد القوي إن قوته تحمله مسؤولية قومية عن كل الأمة وإنه سيان عنده سانده الأشقاء أم خذلوه. وفي البلد المحافظ قالوا بوجوب اقامة الحدود بقطع الأيدي وصلم الآذان، فلما قلنا لهم إن قاعدة العين بالعين والسن بالسن تترك الأمة بلا عيون ولا أسنان، وأن العقاب المدني يستلهم القانون من الحدود ـ أجابوا أن لا اجتهاد في معرض النص، وأن آخر هذا الأمر لا يصلح إلا بما صلح به أوله. فيما قال أصحاب المجتمع الليبرالي إن حريّة المرأة لا تتعارض مع الدين وإن الجهاد لا يكون بتكفير المسلمين والاعتداء على غير المسلمين، وأن بيع الخمور ودور اللهو والثقافة الحرة كانت شائعة في دمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة والري في كل عصور الاسلام، دون أن يمنع هذا المسلمين من أن يكونوا مسلمين!

فلما قلنا إن كل دولة متقدمة هي إطار لتناقضات المجتمع، وان المهم الاتفاق على مبدأ الدولة الواحدة في اطار التعددية أصرّ كل طرف على أن يفرض نظامه كاملاً وزعامته مطلقة على دولة الوحدة كلها. وقد كان بينهم من الشك والتباغض ما منعنا من التفكير في عقد أي مؤتمر عربي شامل مخافة أن ينفجر الوضع العربي برمته. واكتشفنا سذاجتنا حين كنا نصدق كلمات الأخوة والتضامن العربي في البيانات المشتركة، أيام كنا طلاباً في الغربة. كنا نحلم بمجتمع لا يكون العرب فيه غرباء في أوطانهم، ولا يكون التخلف قدرهم.

في البلد المحافظ قالوا بوجوب إقامة الحدود بقطع الأيدي وصلم الآذان

قال تايه بن تعبان:

حين أنهينا جولتنا بين الأقطار العربية، اجتمعنا في لندن وقد أخذ منا التعب واليأس كل مأخذ. قال مارون بن مروان: حين كنا نقول اتركوا العرب وشأنهم كنتم تصرون على مبدأ المصير المشترك. يا عمي نظام الكانتونات يبيح لكل قبيلة أن تدبر أمورها بنفسها. فقال علي بن المهدي: ولكن هذا سيقضي على اللحمة الاجتماعية لتماسك المجتمعات داخل الأقطار نفسها. فلا بد لكل عالم مشتت من مركز جذب، هو مركز القوة والتوجيه. وإذا كان الزعماء العرب يصرون على المساواة فيما بينهم شرطاً لأي تعاون، فلنجعل المركز خارج العالم العربي في أية دولة اسلامية ـ إيران أو باكستان.

واعترضت ثورة بنت سيف الاسلام بأن دمج العرب بالمسلمين يضيع العروبة ولا يفيد الاسلام، كما حدث في التحالف العربي ـ العثماني. وأجاب أبو الوليد بن رشد بأن المبدأ الحاكم في العلاقات العربية هو أن أي تقدم يحرزه قطر عربي يغدو مصدر تهديد لبقية الأقطار التي تتعاون للقضاء عليه. ولا يرجى للأمة برء من هذا الداء إلا بانتشار مبدأ عقلي مغاير يجعل العرب يعتنقون مشروعاً قومياً يتعاونون على تحقيقه بلا تمايز بينهم.

لدهشتنا وجدنا يزيد الأموي يشهر سيفه صائحاً: إنها الدولة الواحدة أو السيف. ولعلع الرصاص في الفندق وساد الهرج والمرج فهرب البعض ودخلتُ مع آخرين في الوساطة بين المتحاربين المتفاوضين. وبينما نحن في هذه الفوضى إذا بمبعوث أميركي يدخل علينا مطالباً بتقرير عن جولتنا باعتبار أننا كنا في مهمة بتكليف من الرئيس الأميركي!

برزت من وسط المعمعة ملطخاً بدماء قومي وقد صممت أن أقلب الهزيمة الى انجاز ينهي هذا الاحباط الذي سببه لنا الطريق العربي المسدود، فقلت ان الوفد يحتاج الى مزيد من الوقت لينجز مهمته، ولكن البدء بالمرحلة الثانية من عملنا يحتاج الى مقابلة السيد الرئيس مرة أخرى. وقد أعجب أعضاء الوفد بسرعة بديهتي وبيان معارضتي، فذهبوا مرة أخرى برشاستي، ولكي أرص الصفوف وأمحو الخلاف صليت بهم السنّة والفرض قبل الذهاب الى البيت الأبيض، حيث قابلنا الرئيس بابتسامته المشعشعة وقال بلهجة مشجعة إن الادارة الأميركية تعطف على تطلعاتنا وإنها عملت طول الوقت لاقامة تعاون اقليمي في الشرق الأوسط، بدءاً من مشروع ايزنهاور وانتهاء بتوزيع التحالف الاستراتيجي بينها وبين اسرائيل ليشمل دول المنطقة. لكن الصعوبات كانت تأتي على الدوام من الجانب العربي. فلم أجد بدأً من لفت نظره الى:

ـ ان الوحدة شأن عربي داخلي أما الأحلاف فمسألة خارجية.

قال:

ـ ولكن الحدود بين الدول العربية قائمة بتشريع دولي أقرته عصبة الأمم بعد الحرب العالمية الأولى وثبتته الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية. إن الأحلاف تحافظ على استقلالية الدول العربية وتنسق بين سياساتها.

قلت:

ـ حسناً، ولكن من يتحالف ضد من؟ منذ عام ١٨٣٠ وتاريخنا مع الغرب تاريخ حملات متوالية بدأت بغزو الجزائر وانتهت بغزو العراق وليبيا.

قال:

ـ ولكن النظام الدولي الجديد يمنع العدوان، ونحن نقوم بتنفيذه.

قلت:

ـ ولكن السلاح الغربي لا يستعمل إلا ضد العرب، فأنتم لم تستعملوه ضد كوريا أو باكستان أو الصين، وهي دول لم تسلم بمفهوم الغرب عن النظام الدولي الجديد.

قال:

ـ الدول المذكورة فيها مؤسسات سياسية واجتماعية، كما أنها تنتظم في نظام اقليمي يجعل حركتنا مقيدة، أما دولكم فتقوم على أفراد بلا مؤسسات ولا نظام اقليمي مما يجعل حركتها غير محسوبة، لأنها خاضعة لاجتهاد الحاكم الفرد.

قال تايه بن تعبان:

خرجنا من البيت الأبيض، بعد أن كان الاجتماع قد انفض، وكان من واجبنا أن نجتمع لتدارس مسألة اقامة دولة المؤسسات وتمدين المجتمعات، لكن اليأس جعلنا نتفرق شذر مذر وراء كل بناء وحجر، وانصرفت الى بيتي مقتنعاً بأن البلية تنزل بكل من يحمل القضية، وجلست أفكر أيهما أختار: هل أموت في غرفتي مختنقاً بالغاز أم لا مناص من أن أطلق على رأسي الرصاص؟ □





نخلة للحداد المر..

■ ... وجلس على جذع الشجرة الفارعة، كشأنه كل يوم. واستند بيديه إلى عصاه، ماسحاً بناظريه قطعان الماعز والخراف. وأغفى، فإذا ليل القرية قفر شديد الظلام. وقد زحفت أسراب الجراد والجرذان، في غمرة من الريح والرمل الأصفر. ودخل القرية - من غير أبوابها - تنين أعرج بأيد وأرجل كثيرة. ونفض عن ظهره غباراً اشتعلت له الحرائق في المحاصيل والغلال. وجعل الصخر يتشقق، والأرض تبتل، وقد شاع الطاعون والفقد والاقتلاع. وعظم يأس الناس، فتورمت المواجع لهول المكروه. وأيقن الجميع أن العصف مهلك الشيوخ والأطفال. وأن التلف محيق بالماشية والزرع والأشجار. وتدافعت الأكتاف والمناكب. وساخت الأقدام في التراب، وارتمى الناجون في أشرعة، افترستها وحشة هجرات الى مرافىء لا قرار لها. وقالت العرافة:

- «... ويحي مما أرى يا شيخي القاصد.. أرى أن الذي سينشق عنه الغيم الكثيف، أشلاء منهارة. نحيب مجرح، وحرائق ضياع وسهول.. أرى طفلاً يطل على القرية مغمض العينين، يكبر مغموس القدمين في الوحل. وأن القرية، بعد مولده، لا تكون إلا معمدة بالدمع والعرق والدم الفوار.. وأما الأصابع، فتكون مغموسة في الرماد والحصى... وأما الذي لا يذهب الى الدم، فيأتي الدم المباح اليه...».

وقال عياد للفقيه المصطفى:

- «... وجئتك لأن امرأتي حبلى، ولأنك أوثق تبصراً من العرافة، في الكف المصعوق والفنجان المقلوب.. ولو تمنع الغيب، فاني (...)».

وقال الفقيه المصطفى:

- «... ولست أعهدك يا عياد إلا عزيزاً على تصاريف الوقت الموشوم بالفحم الأول.. ولكن رب الوقت، لما يشاء، ينزل علينا الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات...».

وقالت زوجة عياد:

- «... وأنا مالي يا سيدي ربي مالي... أإنس هذا الذي في بطني أم جن؟! اسمع يا عياد. غداً عند مطلع النهار، تذهب الى السوق، تبيع خروفاً أو عنزتين.. تشتري لزوجتك عطوراً وثياباً وفاسوخاً وعنبراً. ولا تنسَ الحنّاء والتمر والزبيب والزيتون فإني والله، ما أرى، في هذه الرؤيا إلا نخلة، أو وشماً، أو قنديلاً يشتعل الليلة أو غداً في هذه الدار...».

وفي منتصف تلك الليلة - بالذات - كان المكان يشهد تلك التحولات الغامضة (!) □

محمد أمنصور
المغرب

الفلسفة أم التاريخ الحي؟

بعيداً عن تقديس العبقرية
ابن خلدون في قراءة جديدة

سالم حميش

■ مقدمة ابن خلدون ستبقى في ظننا قابلة لاسترسال القراءات وتراسلها، لأنها، كأمهات النصوص، حافلة بالدقائق والمعاني، غنية بقدرتها على تفجير قرائح القارئين واجتهادات المؤولين. ورغم هذا فقد تجد بين عامة الدارسين أناساً يتوهمون أن الخلدونية قد قيل فيها كل شيء، وأن أمرها أضحى مشاعاً مكشوفاً، بدليل المئات من الدراسات المتراكمة؛ كما تجد بين خاصتهم مهتمين بالتراث الخلدوني صاغوا حوله أطروحات، والواحد منهم تحدوه الرغبة في أن يقول جهراً أو رمزاً: إني آخر القارئين. وكلا الفئتين تخطىء الصواب وتغلّب الوهم: الأولى لأنها تخلط بين الكيف والكم وتضع هذا معياراً لذاك، معتبرة ضمناً الخلدونية كملف إداري أو قضائي لا بد من الحسم فيه باجتماع كل عناصره وحيثياته، والثانية لأنها تقطع الطريق على متابعة القراءة والتأويل وتمارس هذا الحق حيث تستخف به لدى الآخرين.



الخلدونية ليست قضية تتطلب تصفية نهائية أو تستدعي الكلمة الفصل. فالقراءات، كيفما تعددت وتنوعت، لا تتوفر فيها شروط الجودة البحثية والعطاء الفكري إلا نادراً. فكم من قراءة لا يمكن عدها كذلك، إذ انها عائبة المنطلق، قاصرة النظر والمنهج! وكم من قراءة تتخذ الخلدونية كذريعة مختزلة تمارس فيها وحولها شتى أنواع التهافتات والاسقاطات المفهومية، ذات الجعجعة ولا طحين؟ هذا فضلاً عن القراءات التي تتم في حالات من الغفلة والسهو، وأخرى مدرسية أو مكتظة بالنسوخ والاجترارات... وفي آخر الأمر لا يتبقى من كثرة الدراسات الخلدونية ـ التي يلزم على كل حال النظر فيها ـ إلا قسط يسير يدل على براعة أصحابه في إعمال المقاربة المونوغرافية النافعة، أو على مهاراتهم في التنظير الجيد والمعقول. وهذا القسط كيفما اتسع وانتعش، فانه لن يزيد الموضوع إلا تأصيلاً وانفتاحاً لا سيما وأن الخلدونية نفسها ليست سوى عنصر مركب من المركب الذي تحيل اليه، ألا وهو المركب الاجتماعي ـ الثقافي لفترة تاريخية زاخرة بالدلالات، تعد بحق قطب الرحى في نشأة مغرب ما، وإلى حد ما مشرق ما قبل الاستعمار.

بهذا المنظور ذاته يمكننا التعرض للقراءات التي خضع لها ابن

خلدون وأصبحت تشكل مادة متكثرة تتصادم فيها التأويلات والذهنيات، متوخين على الخصوص أكثرها إثارة للجدل، كما يمكننا عرض خطوط كبرى لقراءة أخرى ممكنة.

*

لماذا بقي عمل ابن خلدون النظري شبه منسي قرابة ستة قرون؟ أو بصفة أدق، أي ذاكرة فردية أو جماعية كان بامكانها حفظه واثراء خطابه، ليس كقاض مالكي أوكواضع شفاء السائل أو حتى كمؤرخ اخباري، بل كرائد لعلم التاريخ؟

الذاكرة البدوية، البريئة من كل معرفة عالمة ومكتوبة، كانت منغمسة كلها تقريباً في الحياة المباشرة، كما في الصورة «الميثية» للهوية القبلية. أما الذاكرة الحضرية، المنشغلة بأشكال متداعية من عرفان محفوظ، فانها كانت متأرجحة بين العقيدة الشرعية والتمارين البلاغية والبديعية.

لكن علينا أن نتبنى موقفاً تفهمياً إزاء النسيان الذي سقط فيه نتاج ابن خلدون النظري. لنتفهم أن المجتمع الوسيط ـ في الشرق كما في الغرب ـ أمام الاختلال علاقته العميق بقوى الطبيعة لم يكن بوسعه رد فعله سوى خلق ميثولوجية للخلاص والانجذاب نحو المخارج والمنافذ الغيبية المعروضة عليه. ففي المناخ الاغفائي والمجال المنهك لذلك المجتمع، لم يكن لعمل ابن خلدون النظري أن يؤثر على الأذهان ويستقطبها، لا سيما وأن ذلك العمل يمثل دعوة الى وعي تاريخي لا نقدي، وأن صاحبه ليس بائع نسيان أو حلول وهمية. وعليه فانه يحسن ألا نعيب أكثر مما يلزم على معاصري مؤرخنا واللاحقين، خمولهم، وذلك طالما أن هذا الخمول نفسه يندرج بين عناصر وصف الذهنيات والحساسيات الوسيطة.

*

هل كان لابن خلدون تلامذة مباشرون.

هناك من الباحثين من يكد بكل الوسائل الممكنة في الإجابة بالاثبات، فسامي النشار مثلاً، في نشره لمخطوط الأندلسي ابن الأزرق (٨٩٦هـ/١٤٩١م) «بدائع السلك في طبائع الملك»، يدعي تبيان أن علم الاجتماع السياسي لم يكن رائده والسباق اليه ابن خلدون، بل ان ابن الأزرق، الذي لخص أفكار هذا الأخير وشاركه في التراث الأشعري، يتجاوزه في نقط تتعلق كلها بفصل يهمله المؤرخ المغربي ويبرزه الكاتب الأندلسي، هو فصل السياسة الشرعية الاسلامية... فأصالة هذا الكاتب، حسب النشار، تكمن في توفيقه بين نظريات ابن خلدون وأفكار ابن رضوان والطرطوشي. غير أن ابن خلدون الذي لا يذكر الأول وعمله «الشهب اللامعة في السياسة الجامعة»، رغم أنه كان صديقه وزميله، يتحدث في المقابل عن الثاني ليقول بابتعاده عن النزعة التي يمثلها والمتفشية في تقليد متداول. وبالتالي فهناك فوارق في الدرجة وحتى في الطبيعة بين الخطاب التاريخي الوضعي والخطاب التشريعي الوعظي؛ وان محو هذه الفوارق، التي يلح عليها صاحب المقدمة في معرض حديثه عن الماوردي والشهرستاني وغيرهما، ليعد ضرباً من التعتيم وإصرار على إفسال عضو في جسم يرفضه ولا يحتاج اليه. وهل هناك ما هو أوضح من كلام ابن خلدون عن طابع التكثير واللاجدوى لمصنفات السياسة الشرعية، وإذن عن اهتماماته الجديدة طي قوامها وخصوصيتها.

من الممكن طبعاً أن تتعنى مشقة ايجاد تلامذة مباشرين أو حتى بعيدين لابن خلدون بين الشراح والمفسرين؛ وقد نصادف منهم بعض المبرزين كابن الأزرق وابن السكاك، أو في القرن التاسع عشر الناصري السلاوي، صاحب كتاب «الاستقصا» المشهور...؛ لكن هذا لا يخولنا الكلام عن وجود مدرسة يكون لها فضل تعميق عطاء المعلم النظري أو امداد حدوسه الكبرى بحقول تطبيق خصبة. أما حالة المقريزي (٨٤٥هـ/١٤٤٢م) فيحسن اعتباره على حدة: من جهة لأن أفقه الثقافي مشرقي بالأساس، ومن جهة أخرى لأن أصالته، التي هي من طراز آخر، برزت جوهرياً في الدراسة المخصوصة على مصر المملوكية وعلى ظواهر اقتصادية مهمة كالعملة والمكاييل والمقاييس وكالأوبئة والمجاعات، وهي ظواهر بقي لنا منها كتابات نفيسة ونافعة.

كيف تمّ اكتشاف ابن خلدون، أي اخراجه من النسيان وترجمته الى لغات أخرى غير لغته؟

حقاً، إن بلوغه مقروئية نسبية كان في البدء من نتاج العلم العربي للقرن التاسع عشر وللنصف الأول لهذا القرن. فرغم أن ديربلو قد اهتم به في مؤلفه الخزانة الشرقية ١٦٩٧، إلا أن المقاربات والدراسة الأولى لكتاب المقدمة خصوصاً نجدها منذ ١٨٠٦ عند سيلفستر دي ساسي وجوزيف فون هامر ـ برجستال وفريدريك شولتز، الخ، هذا فضلاً عن أول طبعة كاملة لذلك المؤلف على يد كاترمير ترجع الى ١٨٥٨، وأول ترجمة فرنسية بقلم البارون ردي سلان تعود الى ١٨٦٣ ـ ١٨٦٨. أما الترجمة الانكليزية لفرانز روزنتال فتاريخها يرجع الى ١٩٣٦... وخارج هذه الانجازات المهمة، بقيت أعمال ابن خلدون موضوع نشرات أو ترجمات كاملة أو جزئية في مختلف اللغات الأجنبية...

لماذا بقي عمل ابن خلدون شبه منسي قرابة ستة قرون؟

أما صورة مؤرخنا في العلم الاستشراقي فقد تراوحت بين من يراه عقلاً غربياً (غوتييه). والنقطة المضيئة الوحيدة في سماء زمانه» (توينبي). ورائساً لأول فلسفة تاريخية عرفها الفكر الانساني (بروكلمان). و«مفكراً عبقرياً خارقاً للعادة» (برانشفيك)، وبين من يميل الى طي أصالته في نظامات خطابية سابقة وإدراجه في استمراريات صلبة ثابتة، كجيب مثلاً، الذي يعارض أطروحة عياد القائلة بمغايرة ابن خلدون الأساسية، فيؤكد: «ان المقدمات والمبادىء التي تقوم عليها دراسته هي عملياً ما نجده عند الفقهاء الأوائل والفلاسفة الاجتماعيين»[1]؛ وهكذا يختزل نظرية العليّة والقانون الطبيعي عند ابن خلدون في ما يسميه القرآن بسنة الله! وفي نفس هذا الاتجاه يكد فيشال من جهته في اظهار تأثير المصادر التاريخية الكلاسيكية على أجزاء كتاب العبر الستة ـ باستثناء بعض فصول المقدمة[2]. والتوجه نفسه ظهر من قبل عند كل من فلينت وماكدونالد، الخ.

إن المسألة في ظننا ليست في رفع أصالة ابن خلدون الى علو لا يُضاهى، ولا في الالقاء بها بين مسالك مطروقة. وبالتالي فبعيداً عن تقديس العبقرية وعن التفتيت الموسوعي، ما يحسن فعله هو اعتبار المؤلف مأخوذاً في دائرة ثقافته وفي الوقت نفسه تواقاً الى تجاوز تركاتها وأنماطها الذهنية البالية، قصد ايجاد طريق فكري وضعي تحريري. فإلى أي حد استطاع مؤرخنا تأدية هذه المهمة الوعرة ولكن الحيوية أيضاً؟ هذه هي المسألة الحقة. وهي التي نطرحها الآن على



بعض الباحثين العرب، غير المصنفين والمفسرين. وهكذا قد تكون فائدتها مزدوجة: تعميق معرفتنا بالموضوع الخلدوني في اتجاه علاقته بالتاريخ الحاضر، وكشف تطورات الفكر العربي المعاصر بخصوص استعمال شبكة ومناهج جديدة في الفهم والقراءة[٣].

من ذا الذي ينكر كون ابن خلدون كان خاضعاً لوسطه الثقافي ومتأثراً بأنمطته واكراهاته؟ إن من يرفض إجمالاً مضمون هذا الواقع يخاطر بنفي مبدأ «التناص» الذي هو أحد شروط انتاج كل عمل فكري. ورغم هذا فان باحثين عرباً ـ تُكَرِّرُ جهودهم واهتماماتهم بعض وساوس الاستشراق العالم ـ يصرفون حماستهم في ارجاع عطاء مؤرخنا النظري الى نسيج تأثيرات، فقهية أو فلسفية بالأساس، ويحذرون من كل تجاوز لانتماء ابن خلدون الذهني والزماني.

من بين الكتابات التحذيرية تلك، يمكن الاكتفاء بسوق مثال أطروحة حول منهجية ابن خلدون لجامعي مغربي هو علي أمليل، حيث نقرأ ناظمها المنهجي مبنياً على تنبيه: «أن جدة الفكر الخلدوني لا يمكن تقييمها إلا داخل اطار ثقافي بعينه. وما عدا هذا فهو خلط بين نظم الفكر المحددة بالتاريخ وبالمنطق الخاص بكل ثقافة، وهو خلط خطير حين يتعلق الأمر باللجوء الى التأويلات المتعسفة لإيجاد أجوبة على اشكالية ثقافية راهنة». ورغم أن حضور هذا الناظم المنهجي يتسم في البحث بالكثافة والثبوت، إلا أن صاحبه يقوم في اتجاه معاكس يخلط بين الحقب وأنسقة الفكر، وذلك بالبحث عند مؤرخنا ـ المفكر عن عناصر اشكالية ثقافية قديمة، فبعد باحثين آخرين شغوفين بالكانطية المفرطة، نراه يعيد التأكيد على حضور الأرسطية القوي في منهج ومفاهيم ابن خلدون. فمفهوم التغير أو الانقلاب مثلاً ليس عند باحثنا سوى ترجمة لنظرية أرسطو في التكوين والافساد اللذين هما، من جهة أخرى ظاهرتان سرمديتان. ومعنى هذا، كما يختم: «أن كل ما كتبه ابن خلدون عن التغير لا يمكن أن يدل على تغير حقيقي إذا تعلق الأمر بالتاريخ. ذلك أننا نعلم أنه حسب النظام الأرسطي يكون هذا العالم (عالم ما تحت القمر كما يسميه أرسطو) في تغير مستمر نظراً لأنه عالم يفتقر الى الكمال، وكذلك لعدم اتمام القوة بالفعل»[٤].

صحيح أن الفلاسفة المسلمين لم يبدعوا شيئاً في نظرية التغير الأرسطية، بنفس التعالي والهدوء الخالي من أي قلق، يعتبرون التغير ما تحت القمر مطابقاً لـ «تبدل حال الذات» (الكندي). وعند ابن سينا التغير المرادف للاختلاط والتنوع والاختلال لا ينتمي إلا إلى عالم التعدد والتحول العديم الوزن والجدارة في مجال معرفة الواحد الأحد وواجب الوجود[٥]. إن نظرية التغير عند الفلاسفة لا تبعث عن التاريخ الحي سوى صدى باهت وضعيف، وإذن فمن غير اللائق تقديمها كنظرية اكتشف بفضلها ابن خلدون التاريخ، وتحسس تبدلات عصره وانقلاباته. وفي المقابل لا يعني هذا أن حقل مؤرخنا المفهومي حقل عامي أو عفوي. ذلك لأنه، من موقع وله بالتاريخ وعنايته بظواهره كان يطلب من مشهد التاريخ نفسه، وليس من الارث الفلسفي الكلاسيكي، أن يلهمه المصطلحات والمقولات المناسبة لدراسته. إن هيجل، في اختباره لمفاهيم الوعي التاريخي، يسجل ـ وفي هذا ما يذكر بعقلية ابن خلدون ومقصده الخطابي ـ: «ان المقولة الأولى تنتج عن مشهد التغير الدائم الذي يخضع له الأفراد والشعوب والدول الذين يوجدون مدة، ويسترعون انتباهنا، ثم يختفون، إنها مقولة التغير»[٦].

موقفان مضران: أن نصادق على كل ما يقوله المؤلف أو أن نقوله ما لا يصادق عليه

كم خاتمات وأحكام متهافتة عند باحثين آخرين نجدها كأصداء لمؤلف محسن مهدي، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون. فهذا المؤلف، القيم الى حد ما، يقدم من بين أطروحاته الأساسية ابن خلدون كتلميذ لفلاسفة اليونان وتابعيهم المسلمين، وبالأخص ابن رشد. ويدعم نظريته هاته بما يسميه بالأدلة البيوغرافية والأسلوبية والمذهبية، فينساق الى الحكم بأن فكر مؤرخنا، رغم بعض رناته التجديدية: «قد نرتكب في حقه خطأ فادحاً إذا اعتبرنا أن الأساس الفلسفي لعلم الثقافة عنده هو العلم الاجتماعي»[٧]. لتسجيل مثل هذه الأفكار التي يركز صاحبها عن قصد على الكتاب السادس من المقدمة، يلزم تقرير صرف النظر عن نصوص تشهد، على العكس، أن ابن خلدون قد صفى حساب الخطاب الفلسفي اليوناني ـ العربي ليس بتركه فحسب، وإنما أيضاً بالعزم الواعي على انتاج خطاب آخر قائم، هذه المرة، على كتابة التاريخ انطلاقاً من أرض انتماء ومن أحداث وتبدلات واقعة ومثبوتة.

ليس من المجدي اظهار ضعف أطروحة ربط ابن خلدون بالفلسفة اليونانية العربية عبر ابن رشد. فهناك أبحاث لاحقة عليها قامت بذلك وأجمع أصحابها على أن اهتمام مؤرخنا بالنظر الكلامي وما وراء الطبيعي لا يعبر عنده سوى عن فضول فني وعابر. أما ملخصاته لتفاسير ابن رشد لأرغانون وفيزيقا وميتافيزيقا أرسطو، فهي بالأحرى كراسات في تعلم الفلسفة أكثر منها كتابات فلسفية. وهكذا يرى ناصيف نصار بحق أن «فكر ابن خلدون الفلسفي لا يستند الى نفس معطيات الفلسفة اليونانية ـ العربية ولا ينحو في نفس اتجاهها»[٨]. إن التوفيق بين الفلسفة والشريعة، ليس المسألة الشائكة الوحيدة التي يطرحها ابن خلدون جانباً، وإنما أيضاً كل المسائل العويصة في المعرفة الأنطولوجية الخالصة والفكر السياسي الطوباوي، فلا غرابة أن يناقشها بنفس عباراتها ومفاهيمها، ولكن لا شيء في نصوصه المؤسسة يتيح القول بأنه يظل محملاً بها في الجبهة التي يفتحها على صعيد المعرفة التاريخية ومواضيعها. قد نلاحظ عنده في هذا النص أو ذاك عبارات ذات شحنة فلسفية (كالمادة والجوهر والعرض والطبيعة والغاية، الخ)، غير أن هذا لا يرجع إلا إلى حق كل باحث في استعمال مفردات يسبق انتماؤها اللغوي كل توظيف إيديولوجي. وبالتالي فبدل التحدث في حالة مؤرخنا ـ المفكر، عن تأثر مقصود بالمعجم الفلسفي اليوناني ـ العربي، يحسن الكلام عن مصادفات والتقاءات تعبيرية لا غير. وبهذا يتقدم فهمنا لعطائه النظري الجوهري، الذي نبهنا صاحبه نفسه الى أنه مدين به الى إلهام إلهي «من غير تعليم أرسطو ولا إفادات موبذان» (المقدمة ٥٢). ويلزم مع هذا التأكيد أن يسعى الباحث دوماً الى تجاوز موقفين متساويين في الضرر: أن نصادق على كل ما يقوله المؤلف، أو أن نقوّله ما لا يصادق عليه.

أخيراً، إذا كان من الضروري موضعة ابن خلدون في تاريخ المعرفة الشمولي، فانه لن يفوتنا أن نؤيد خاتمة دراسة محمود ربيع الجيدة، النظرية السياسية عند ابن خلدون، والذي يرى أن منهج هذا الأخير يمكن تصنيفه في مرحلة وسيطة بين المناهج النظرية الوسيطة والمناهج الوضعية والمادية لمفكري أوروبا المحدثين[٩]. ولا يمكن التدليل على هذا إلا مقامياً، أي بنصوص ابن خلدون نفسها ذات الشحنة النظرية والقصد المنهجي.

ليس سهلاً الانتهاء من تخليص فكر ابن خلدون من كل القراءات العـائبـة التي تطمر حيويته ووعوده تحت لفائف الموسوعية الملتهمة، وتبقى بالتالي عند الدرجة الصفر من الاضطلاع الحقيقي بعمله النظري.

*

لنتابع عملنا النقدي محاولين، هذه المرة، ضبط بنية فكر مؤرخنا الخصوصي بالاستناد الى قراءة أخرى ممكنة أو يلزم تعميقها. لنزح من ميدان تحليلنا قراءات أدبية وانتقائية كثيرة لا تظهر مؤرخنا إلا في صورة فقيه وقاضٍ مالكي، أو كمؤيد معتدل للتصوف، يؤرخ للأدب وللشريعـة والعقيدة في الاســلام. وهي قراءات تخضع المقـدمـة لاختزالات عدة، فلا تحتفظ منها إلا بكتابها السادس المتعلق بتاريخ الاسلام الثقافي والديني. هذا في حين أن هذا الكتاب، ومهما قال عنه طه حسين وغيره على سبيل التبريز، لا يشكل من وجوه عدة إلا ملحقاً عاماً، وذلك بالنظر الى موضوع المقدمة الخصوصي.

إن العيب الكامن في فصل عمل عن موضوعه الحقيقي ـ إلى حد تعتيم هذا المـوضـوع أو تغييبه ـ لنجده متقاسماً بين كتّاب دينيين وآخرين من ذوي النزعة الليبرالية والعقلانية، أمثال طه حسين وساطع الحصري والى حد ما علي الـوردي، وغيرهم، وهم كلهم يعملون بمنهـج «تـاريخ الأفكـار» المتسم بالرتابة والسكونية (الستاتيكية) في العرض والمعالجة، بحيث تُعطى السيادة للفكرة كدال signifiant على حساب سياقها المضموني أو مدلولها signifié ، أو على حساب مرجعيتهـا التـاريخية المحسـوسـة أو سندها «المخبري» référent . والحاصل مع كل القراءات من هذا الصنف أننا نصبح وكأننا بتعبير خلدوني أمام «صور تجردت عن مَوادها». أي كأننا غدونا معها في حل من الاضطلاع المعرفي بالمتن الخلدوني المحسوس، الذي هو التاريخ أو مجموع الوقائع المحللة بدءاً من حجيتها كوقائع.

كل شيء يشير الى أن مثل تلك التوجهات هي الآن في طور تجاوزها من طرف باحثين يسعون بعد وقوفهم على تراث المؤرخ المغاربي على مساءلته ليس انطلاقاً من موضوعه فحسب، وإنما كذلك من موقعهم كذوات تريد معرفة ذلك الموضوع بقدر ما ترغب في تغييره. وهكذا يكـون التأكيد لديهم على الفكر الاقتصادي والسياسي ـ الاجتماعي عند ابن خلدون وبالتالي على نمط تشكل المجتمع المغاربي الوسيط فيتم تبريز طابع هذا النمط الدائري الانتكاسي أو اللاتطوري، وذلك قصـد استبانة ضرورة وحظوظ تخطيه حقاً وإقامة علاقات صحيحة وخصبة مع الحداثة المرغوبة. وفي هذا الاتجاه يمكن ذكر أطروحة إيف لاكوست التي يوافق عليها الى حد كبير الباحث المغربي محمد القبلي. وهي أطروحة قيمة اجمالاً، وإن كانت بعض مرتكزاتها تثير تحفظات سنـذكـرهـا بايجاز. فعند لاكوست أن ابن خلدون في تحليله للبنى المجتمعية للمغرب الوسيط قد سلّط الضوء كله على العناصر الدائمة الـداخلية، وقلل من شأن العوامل الخارجية الظرفية. ومن هنا تأتي هذه الثغرة الغريبة التي يشرحها لاكوست قائلاً: «إن تحويل اتجاه طرق الذهب التي تركت بلاد المغرب جانباً ليظهر اذن كسبب رئيسي لتلاشي وتدهور دول الشمال الافريقي للقرن الرابع عشر. بيد أن ابن خلدون لا يسجل دور التجارة الخارجية ضمن عوامل ثراء الدول، ولا يلمّح الى التغيرات الطارئة على وجهة الطرق الصحراوية. إنه لا يشير الى تصدع الدول، الذي يميز القرن الرابع عشر المغربي، يمكنه أن يكون نتيجة انحسار تجارة الذهب».

بالفعل، نعلم تاريخياً أن سيطرة المماليك في ٧١٦هـ/١٣١٦م على وادي النيل الأعـلى، بعـد سقوط مملكة النوبة المسيحية، قد مثلت تهديداً خارجياً خطيراً جداً على الطريق الصحراوي لتجارة الذهب السوداني. فقد مكنتهم تلك السيطرة فعلاً من حرية الحركة في مناطق الجنـوب (حتى تخوم البحـر الأطلسي) ومن القفـز على الـطريق الصحـراوي المغـاربي الـذي أصبح بالتالي غير ضروري أو مفيد. وعليه، فانتكـاس سجلماسة، كمدينة ملتقى الطرق، سيمتد حتى قيام عهـد المنصـور الـذهبي السعدي (١٥٧٣ ـ ١٦٠٣م)، الذي عرفت معه انتعاشاً مؤقتاً بفضل عملية عسكرية ضد بلاد السودان.

في تلاشي الاحتكار المغاربي لتجارة الذهب عبر الصحراء يرصد لاكوست العامل الأساسي لأزمة القرن الرابع عشر. وهذا التفسير، الغائب في النص الخلدوني، جذاب حقاً، إلا أنه غير حاسم أو مقنع من وجهين:

أ ـ هل يعقل أن يتعلق مصير الاقتصاد لبلاد بطريق تجاري (لا يفيد في آخر الأمر سوى الحكم المركزي والأوساط العسكرية والتجارية الدائرة في فلكه)، بحيث يؤدي إفلاس هذا الطريق الى زعزعة ذلك المصير؟

ب ـ لماذا، حتى نطرح السؤال بعبارات لاكوست نفسه، «دخلت الـدولة المرابطية في مرحلة تفكك عضال، وذلك رغم هيمنتها على التجارة عبر الطرق الصحراوية»؟ لماذا «عجز الموحدون بعد انتصارهم عن برء الورم الذي عصف بدولتهم، وذلك رغم المراقبة التي ظلوا يمارسونها على طرق الذهب»(١٠)؟

لماذا عجز الموحدون بعد انتصارهم عن برء الورم الذي عصف بدولتهم؟

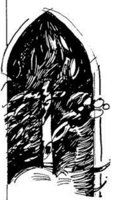
وهكذا، فإما أن ابن خلدون يعتبر إفلاس تجارة الذهب كحدث عادي داخل انتكاس بنيوي عميق، فيميل إذن الى السكوت عنه، وإما أنـه حتى من منطلق الوعي بخطورته لا يدرجه ضمن العلل الرئيسية، وإنما يحسبه ظاهرة أو عاقبة خارجية لأزمة عضوية داخلية.

وعـلاوة على ذلـك، من المدهش أن نرى لاكوست، بعد تركيز تحليله على العامل المذكور، يرجع القهقرى في آخر جملة من فصله عن أزمة القرن الرابع عشر، ويقول: «إذا كانت تقلبات تجارة الذهب قد حظيت بتـأثـير كبـير على تاريخ الشمال الافريقي الوسيط، فبسبب خاصيات بنيات الدول المغاربية الذاتية وهشاشتها النسبية». وفي هذا عود الى جدارة مستوى التحليل الخلدوني، حيث يجري البحث في هذه «الهشاشة النسبية» نفسها وتلك البنيات الذاتية أو الداخلية.

باختصار، إن سكوت ابن خلدون عن انحسار تجارة الذهب يجوز فقط تفسيره باحساس عنده أن الأمور، على أي حال، لا يمكنها أن تكون غير ما هي عليه. ذلك لأن أي اقتصاد تجاري عُمولي لا يمكنه أن يتحكم في منـاطق عملياتـه ولا في شروط سيره. فهو يبقى دوماً مهدداً بتقلبات الطرق والتغيرات السياسية وتطور القوى المنتجة في أوساط المزودين أو المقتنين. وهكذا، فإذا كان السودان يداوي الفقر كما يداوي القطران الجرب، حسب مثل تلمساني، فانه لا يقدر على فعـل ذلك باستمرار. لهذا، نرى، كما يسجل ماركس، أن اقتصاد العُمـولـة (carrying trade) «يتـدهور بموازاة مع التجارة نفسها؛ ويتلاشى كلما زاد النمو الاقتصادي للشعوب التي كان يستغلها من جانبيـن ويستمـد قاعدة وجوده من تخلفها. إن هذا قياساً الى تجارة العمـولـة لا يظهـر كانتكاس لفرع تجاري خاص فقط وإنما كذلك

لسيطرة الشعوب المتاجرة الخالصة وغناها على التجارة العمولية تلك»[11]. وكذلك الحال، من جهة أخرى، في التجارة الداخلية التي، بحكم انخراطها في عملية الانتاج على نحو تبعي تكميلي، تترك مصيرها معلقاً بأيدي الفلاحين والصناع، المنتجين المباشرين.

*



إلى أي مدى يتيح لنا فكر ابن خلدون وخطابه إمداد نقلته النظرية بالمفاهيم التي لم يقدر على انشائها؟ وهل من الممكن قراءة تلك النقلة قراءة بنيوية وفي الوقت نفسه وظيفية؟

بدءاً، لا يلزم أن نستغرب كثيراً من كون ابن خلدون ظهر في عهد انتكاس وتصدع. ذلك لأنه لو انتمى الى زمن نماء ورخاء نسبيين، لكان ربما مجرد مدوّن واعظ أو سياسي محترف. لكن بما أنه عاش ووعى المنعطف الذي تشكله حقبته، فانه تحول الى مفكر مهتم بالتاريخ وعمقه. أما المقدمة فلم تتمخض عن فلسفة للتاريخ تلفيقية أو اختزالية، بل عن فلسفة محسوسة ومجسدة، تترجم التدهور الساري وتجيب على خطورة الفترة. وهكذا كان هذا الكتاب: «داخلاً من باب الاستيعاب على العموم الى الإخبار على الخصوص فاستوعب أخبار الخليقة استيعاباً، وذلّل من الحِكَم النافرة صعاباً، وأعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً، فأصبح للحكمة صواناً، وللتاريخ جراباً» (مقدمة ١٠). إذن فلا يهم ابن خلدون التعاطي في شرح نصوص بعض كبار فلاسفة اليونان، وإنما يريد أساساً تفسير نصية الواقع والتاريخ الحي. انه انعطاف قيم يتجاوز انسداد الخطاب الفلسفي التقليدي ويستبدل الارث الأرسطي وحتى المصنف الفارسي للموبذان في الحكمة السياسية بالانفتاح الوضعي على معرفة الظواهر المجتمعية وقواعد التطور التاريخي. ومع هذه النقلة نكون أمام فلسفة جديدة تعلن عن نفسها وتقدم تعاملاً اجرائياً جديداً مع الواقع. فمن ابن خلدون إذن يصح إلى حد بعيد قول جان ديسانتي عن الفيلسوف الحديث المتجلية روحه لا في «استحقاق الرؤيا المباشرة للجواهر»، بل في كونه «لا يستطيع البحث عن الحقيقة إلا باستعارة وساطة وضعه التي تربطه بالعالم. ان مسلكه الى مضمون الوجود عليه بدءاً بالانغراس في المكان الذي يقطنه كفيلسوف وحيث هو فيلسوف فقط»[12].

لم يكن للشرق حضور في حدوسه الكبرى

الآن وقد رصدنا القاعدة المادية للمشروع الخلدوني، فبأي قراءة يمكننا ضبط هذا المشروع طي عناصره الخصوصية الاجرائية ودفع فكر مؤرخنا ـ الفيلسوف الى رحاب اناراته القصوى؟

ضد النزوع الى تجزيء نتاجه الى أفكار اجتماعية، وسياسية واقتصادية وفقهية، الخ، لا يلزم بالأحرى وضعه تحت نفس النظرة «البنيوية» التي كانت لمؤرخنا عن عالمه المحيط، النظرة الجامعة والمهتمة بالكل. غير أن المحلل المعاصر، وهو طرف معني في البحث، مطالب ضرورةً بتقصد أساس النتاج الخلدوني ووظيفته الحاضرة. وبهذه الطريقة وحدها يمكن مساءلة المقدمة عن المآزق السياسية والاحباطات التمدينية التي لا زلنا بنحو أو آخر نعيش على تركتها. وبفضل هذه الطريقة في التحليل يمكننا إعادة تنظيم نتاج ابن خلدون النظري الى خطابين غير متساويي الأهمية والقيمة:

ـ خطاب مشتت عام يمت الى تاريخ ومجال بعيدين أو مغايرين. انه يشمل كل الاحالات والتلميحات الاجمالية الملتبسة الى تاريخ شعوب جد متنوعة كالسريانيين والاسرائيليين والاقباط والاغريقيين ـ الرومانيين والفارسيين والأتراك والصقالبة والافرنج، الخ. ورغم أن هذا الخطاب يكتسي قيمة ثانوية، إلا أن باحثين غربيين أو عرباً برّزوه أكثر من اللازم، إما بقصد التقريظ أو على سبيل الطعن.

ـ خطاب عضوي، موضوعه زمن قطر وأرض.

«وأنا ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر المغربي إما صريحاً أو مندرجاً في أخباره وتلويحاً لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأممه وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الأقطار لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأممه، وأن الأخبار المتناقلة لا تكفي كنه ما أريده منه. والمسعودي إنما استوفى ذلك لبعد رحلته وتقلبه في البلاد كما ذكر في كتابه، مع أنه لما ذكر المغرب قصر في استيفاء أحواله، وفوق كل ذي علم عليم» (مقدمة ٤٣).

صحيح أن مؤرخنا قد اهتبل، من بعد فرصة اقامته في المشرق الوقت لتوسيع نطاق دراساته. لكن يبقى أن الشرق، وحتى الاسلامي منه، ليس له حضور في حدوسه الكبرى والمؤسسة. وهذا ما عابه عليه بعض الباحثين المعاصرين، منهم مثلاً عابد الجابري، الذي يذهب بعد طه حسين، الى أن فلسفة ابن خلدون تنسحب على مجمل التاريخ الاسلامي، ويقدر مع ذلك، أن العنصر الذاتي (أي الاحتكاك الوسطي والثقافي) الذي لم يستطع التخلص منه هو «العيب الأساسي» في بحوثه[13]. لكن هل من الصواب استقباح ميل مفكر الى النيل في العمق ما قد يفقده في السطح، أي الى تخصيص ميدان دراسته والتحلي بسمات رجل العلم؟ إن بحاثة أقل إحاطة بالاسلاميات مثل أورتيجا أي جراسي لم يفته أن يسجل الوجه التجريبي والوجودي في رؤيا ابن خلدون، الذي كان: «العالم التاريخي هو هذا العالم الافريقي. وعن سواه ليست له إلا معلومات غير مباشرة. إنه بعينيه وبروحه رأى شمال أفريقيا فقط»[14]. وأكثر من هذا، فحتى وصف المغرب، كموطن إقامة وحقل بحث وتفكير، يبقى الى حد كبير انتقائياً، أي خاضعاً لمبدأ الجدارة والأهمية. فكيف ذلك؟:

ـ الثقافة، لأنها محتضرة ومفتقدة لأي اشعاع فعّال، لا تقدم لابن خلدون أي ميدان خصوصي جدير بأن يميز ويحلل في ذاته. فالكتاب السادس من المقدمة، كما أشرنا سابقاً، ليس بالأساس سوى نصوص في الثقافة العربية الكلاسيكية.

ـ في الاقتصاد، باستثناء أفكار مجردة وعامة حول المعاش والرزق والكسب والصناعات، لا يعطي نص ابن خلدون أي وصف مخصوص أو محسوس ودقيق لعمل الاقتصاد في مغرب العهد الوسيط.

ـ أما الاجتماعي ـ السياسي فانه يكون المقام الأهم في التحليل الخلدوني. فالحلقة الجوهرية المبتغاة من البحث هي هذه القاعدة المشرفة على منحنى حياة الحكم السياسي والتي لها مضاعفات على المجتمع و«الحضارة».

إذا كان من اللازم تقديم تعليمات محددة لترجمة سعينا الى توضيح النص الخلدوني على ضوء الأخطاء والمعاطب في اعادات اكتشافه، قلنا: إن قراءته وتحليله اليوم يستوجبان يقظة متزايدة في استعمال المنهج والمفهوم. ذلك لأن ما أضحى مطلوباً هو تفكيك النص المذكور من خلال شبكات ادراك ومقاربة مستحدثة. وعليه فمن شروط انتاجه الى مضمراته وآثاره مروراً بمنطقة المحايث، كل شيء مدعو للمساءلة والتأويل والاستشهار من طرفنا ولأجلنا.

في مقالة لارنست جلنير عن كتاب التغير الاجتماعي في المغرب لأشفورد واسمها «من ابن خلدون الى ماركس» ـ نقرأ تأكيده ـ المكرر في كتابه «أولياء الأطلس» ـ القائل بأن نمط التحليل الخلدوني يبقى صالحاً، بالأخص على المغرب، الى غاية الغزو الاستعماري. ولقياس أهمية هذا التأكيد، لا بد من وضع سؤال عام حول النشأة الوسيطة للمغرب الحديث التي يتموضع فيها الارث الخلدوني: انه سؤال يمكن لواضعه أن يبحث عن عناصر الاجابة أنى وجدت في مغرب ما قبل الاستعمار. وهذه هي المهمة التي يلزم الاسهام فيها حسب الوسائل المتاحة، إلا أن هذا الاسهام يفترض أن مجهودنا مطالب بدفع فكر مؤرخنا نحو مفهومه وأهم نتائجه المنطقية. فالقيام بتخليص فكره من العيوب والعوائق المخلة بسيره الحر، وحده كفيل بجعلنا اليوم قادرين على متابعة نشاطه الذهني وإثرائه بعطاءات جديدة، حتى نستمر في تحقيق المشروع الذي تبناه والذي لا زال، من حيث الصورة أو الروح، هو شرح «أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية» (مقدمة ٩).

إن الأمر لا يتعلق، كما قد يظن «بتغيير وجه المقدمة من خلال رؤى اسقاطية» (أركون)، بل بالتأكيد على أن مواجهتنا لنتائج ابن خلدون ـ أو لأي نتاج آخر يستعصي على الهرم والتقادم ـ ونحن في حالة تجرد عن كل جهاز مفهومي مخصب وعن كل خيال تأويلي مضيء، قد لا تؤدي بنا سوى الى الخروج من ذلك النتاج بأفكار على قدر ضعف مطالعاتنا وفقرنا النظري.

كل هذا معناه أن صاحب أي قراءة تنشد الاستحقاق، عليه بابداء حساسية إزاء نفحات الفكر وحركات التنظير التي تتخلل المقدمة وتغيب أو تكاد مع الرجوع الى العادة الهستغرافية المتحكمة في كتاب العبر، كما أن عليه أن يقيم اعتباراً لموقع تحرير المقدمة ولوقته.

الموقع هو قلعة بني سلامة المقتطعة من طرف سلطان تلمسان لقبيلة الدواودة الهلالية، والواقعة في ولاية تيارات في جزائر اليوم على الضفة اليسرى لمينا العليا. موقع تحكي بقاياه عن جدبه الطبيعي وهيمنة الحجارة عليه. وإضافة إلى كل هذا هناك السكون المتواتر الذي يتيح التأمل ويستثير الفكر. في علو ذلك الموقع كان موعد مؤرخنا مع حلقة فكرية. حلقة موضوعها الأسبق والأساس ليس الإلهيات أو خلاص الروح، بل الانسان ومنحنى حياة مجتمع وحضارة، اللذين تزود المفكر في شأنهما بـ «زبدة» المعارف والمعلومات. . .

كان تحرير المقدمة إذن يستدعي الطبيعة الخالية والهواء الطليق، أي الخلوة وما يشبه النَّفس الكوني، وذلك حتى يرصد صاحبها المرحلة التي بلغها التاريخ ويكوّن نظرية تجريبية وأساسية في الثقافة. وقبيلة الدواودة ذات الذاكرة الشفوية المترحلة والتي لا علم لها بما يدور في خلد ضيفها، ستهب هذا «الرجل الصالح» ما يحتاجه من أمن وهدوء لكتابة التاريخ المشاهد على نحو يغذيه شوقه الى النظر والميل النسقي.

علو الموقع الهادىء الشفاف، اعتزل ليس صوفيا بل ناتج عن تخل سياسي: إنها ظروف سعيدة اجتمعت لابن خلدون حتى يحقق بين الترجمة والفكر الزواج ربما الأكثر توفيقاً في تاريخ التراث العربي الكلاسيكي. وان كان قد أفلح في هذا فلأنه استطاع أن يكون ليس فقط منقباً جيداً في «البؤر السفلية»، وإنما كذلك المفكر المستطلع للعمق التاريخي والمهتم بأسراره. فتحت نظره الفاحص المتسع تجد حسابها مجموعات انسانية كاملة متنوعة، سواء كانت من المدينة أو الجبل والتل أو من السُّهب والصحراء. وعليه، فابن خلدون، الشغوف بالتاريخ والمعترف به كواسطة بين الفرد والمجموع وبين العالم، يبحث في البنيات النموذجية حيث تترسخ قوانين حياة الناس، أي في العناصر المركزية للوجود التاريخي ونسائج المجتمع المدني والسياسي وقواعد حركة المنظومات؛ وبكلمة جامعة إن الجدلية المحايثة للحياة المحسوسة هي التي تستأثر بعناية مؤرخنا الى حد ترغيبه في الكشف عن بواطنها بالتحليل والممارسة.

لكن، بخلاف ذوي النزعات الاصلاحية، لم يكن عند ابن خلدون أي تصميم تغييري أو اسهام في أدبيات النصح والتقويم، حتى وإن تعلق الأمر بظواهر اقتصادية كالعُملة والملكية الخاصة أو الجبايات. . . قد نلاحظ في نصوصه بعض علامات الاستنكار ضد الخروقات والمظالم، لكنه لا يذهب بها الى حد الحلم بالحضارة الحقة وتصوير قواعد المدينة الفاضلة. وما كان يمنعه من هذا هو تعلمه القاسي للوقائع، بحيث لم يكن تكاثر ظلمات ليل الانتكاس يسمح له إلا باستطلاع واقعي، استطلاع انسان نشط في حياة زمانه السياسية وجرّب عُقَد ومركبات تاريخ دائري مسدود.

في حالة المغرب ـ كأرض إقامة وحقل تحليل ـ التفكير في التأخر التاريخي وتعويضه لا يمكن اجراؤه إلا باتخاذ تركة ابن خلدون قاعدة اختبار وعبور. فإذا رجعنا الى نشأة ذلك التأخر ووسعنا النقاش حول نفس الموضوع، فإننا لن نلتقي مع الفلاسفة المشائين، بل مع ابن خلدون كشاهد ومحلل ـ مفكر يستحق نتاجه أن يُتابع اليوم ويُستثمر. وبالفعل، فان في مجهوداته النظرية مقدمات مضمرة خفية لبعض مبادىء عصرنا المعرفية، ويهمنا الآن أن نظهرها في مرآة تطلعاتنا الفلسفية الجديدة. غير أن هذا الاستصحاب للعطاء الخلدوني ـ الذي أخطأته الذاكرة الوسيطة ولم تُبْرِزْه القراءات الحديثة بما فيه الكفاية ـ غير ممكن إلا باستنفاقنا على فكر أساسي: فكر حول وجودنا كتركيب دينامي من التحديدات الموضوعية والتطلعات المعبرة.

*

حول عبد الرحمن بن خلدون نقرأ في موسوعة الاسلام (الطَّبعة الفرنسية الأولى، مادة تاريخ): «إن نتاجه كمدوّن اخباري يخيب أحياناً الآمال، لكن في موضوع أهميته كفيلسوف للتاريخ، من الأكيد أن الكلمة الأخيرة لم تذكر بعد، برغم كل ما كتب عنه». وبالفعل، إذا كانت هناك قراءة أخرى لابن خلدون يمكن اجراؤها باستمرار من دون أن تتوخى الكلمة الفصل أو الختم، فهي القراءة الفلسفية القادرة على صياغة أسئلة وقضايا حقيقية و«صحية» داخل نتاج مؤرخنا ـ المفكر وانطلاقاً منه. □

(١) جيب في Gibb في ،Ibn Khaldûn's use of historical sources ،، مجلة Studia Islamica، ج ١٤، ١٩٦١، ص ١١٠.

(٢) فيشل Fischel في ،The Islamic Background of Ibn Khaldûn's political theory ،، دورية BSOAS، ١٩٣٣ ـ ١٩٣٥، ج ٧، ص ٢٥.

(٣) راجع أحمد عبدالسلام Ibn Khaldûn et ses lecteurs، ط، PUF، ١٩٨٣.

(٤) الخطاب التاريخي، بيروت (د. ت) ص ٢٢٢ و٢١٤.

(٥) جواشون Goichon ، في ،Le Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinä ،، باريس ١٩٣٨، ص ٢٢٦.

(٦) هيجل La Raison dans l'Histoire ط ١٠/١٨، ١٩٦٥، ص ٥٢.

(٧) Ibn Khaldûn philosophie of history، لندن ١٩٥٧، ص ٢٩٣.

(٨) La penseé réaliste d'Ibn Khaldoun، ط PUF، ١٩٦٧، ص ٢٠.

(٩) The political theory of Ibn Kahldûn، ط. ليدن، ١٩٦٧، ص ١٦٦.

(١٠) Ibn Khaldoun ، باريس ١٩٦٦، ص ١١٢ و١١٥.

(١١) Le Capital ، باريس ١٩٦٠، الكتاب ٣، ج ١، ص ٣٢٧.

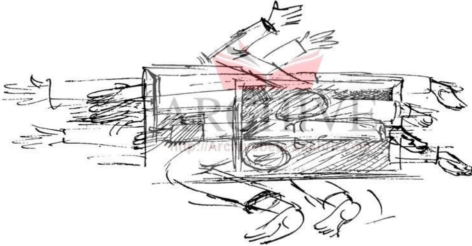
(١٢) ،Historicité et vérité في Revue Internationale de philosophie ، عدد ٤٥ ـ ٤٦، ١٩٥٨، ص ٢٩٠.

(١٣) العصبية والدولة، ط. الدار البيضاء ١٩٧١، ص ٢٩٠.

(١٤) Abenjaldun nos revela et secreto ، في Obras completas ، ج ٢، مدريد ١٩٤٦، ص ٦٦٤.

ترجمة تراثنا العربي الى العربية...

سليم مطر كامل



■ لا . . ليس ثمة خطأ في عنوان المقال . .



لتوضيح المسألة، يمكن إيراد أمثلة لشعوب قد عاشت من قبلنا نفس الاشكالية وتخطتها بحل سهل جداً لكنه يتطلب الكثير من الجرأة والشجاعة. منذ قرن واليوناني لا يقرأ أرسطو وأفلاطون والالياذة وجميع تراثه الاغريقي، إلا وهو مترجم من الاغريقية القديمة الى الاغريقية الحديثة. والايطالي، منذ أربعة قرون يفعل ذلك مع تراثه المكتوب باللاتينية. والفرنسي ترجم أيضاً تراثه المكتوب بفرنسية القرن العاشر. والهندي والصيني فعلا نفس الشيء، وفعلت هذا عدة شعوب في الشرق والغرب عندما عانت من تطور لغتها الأصلية وصعوبة التعامل مع نصوص لغة الأسلاف.

صحيح أن الفرق بين العربية الحديثة والعربية القديمة ليس بالكبير بحيث يسمح لنا بالحديث عن لغتين مختلفتين، لأنه لم يؤد الى اختلاف قواعد الاعراب وبنية اللغة المتعارف عليها، لكنه اختلاف كبير في الأسلوب وقواعد البلاغة. بالاضافة الى التغير الشاسع في معاني الكلمات والغاء جزء كبير من مفردات القاموس واستحداث ما لا يحصى من الأسماء والأفعال والمصطلحات والتعابير، مع أشكال جديدة من الجمل بسبب حرية التلاعب بمكان الفاعل والفعل والمفعول به في اللغة المعاصرة.

لو افترضنا أن الجاحظ أو ابن عربي أو أياً من مثقفي العصور السابقة، وجد يوماً جريدة عربية صادرة في أيامنا هذه. يا ترى هل سيتمكن من فهم واستيعاب مقالاتها؟ قد يفهم المعنى العام، لكنه يقيناً سوف يعاني من صعوبة وملل في التعامل مع تلك النصوص

(*) الفائز بجائزة «الناقد» للرواية ١٩٩٠، عن روايته «امرأة القارورة».



المختلفة عن لغة عصره. سوف يجهد ويلجأ كثيراً الى قواميس المنجد والوافي وأخرى متخصصة في الصحافة والاعلام والعلوم الحديثة.. كل هذا من أجل استيعاب نص صحافي يفهمه أي طالب عربي معاصر متوسط الثقافة.

وهذه هي ذات الاشكالية التي نعيشها نحن أبناء اللغة العربية الحديثة. يمكنني إيراد مثال تجربتي الشخصية. فأنا ثقافتي عربية، والعربية هي لغتي الأم، وتعلمت القرآن في المدرسة والعائلة. لكني مع كل هذا، ما تمكنت حتى الآن من قراءة نصوص التراث والتمتع بانسيابيتها وسهولتها.. بل اني فوجئت بفهمي الأفضل لنصوص تراثية عربية بعد قراءتها مترجمة الى اللغة الفرنسية، رغم أني لم أدرس هذه اللغة إلا منذ سنوات!

كنت في البدء أعتقد أن الاشكالية شخصية وفردية، مع الزمن ومن خلال اطلاعي المباشر على حال المثقفين العرب وعلاقتهم مع نصوص التراث، اكتشفت أن الغالبية العظمى يعانون من نفس الصعوبة. والطريف أن الجميع يساهمون بشكل أو آخر بعدم التطرق الى هذه الحقيقة المُرّة، بل وتجنبها من خلال حفظ بعض الآيات القرآنية وأبيات من المعلقات والمتنبي والمعري ثم ترديد الأسماء التاريخية المعروفة مثل فلان وابن فلان وأبو فلان؛ دون التمكن من إقامة علاقة طبيعية مع هذه النصوص.

الناطق بالعربية، إن كان طالباً أو عاملاً أو مثقفاً، لا يستطيع أن يقرأ بنفسه أبو حنيفة أو الشافعي أو جعفر الصادق وباقي رموز الثقافة العربية والاسلامية، بل يحتاج دائماً الى تلك النخبة من المتفقهين والمتدينين ليكونوا وسطاء بينه وبين ميراث إيمانه ومعتقداته. ولو كانت هذه النصوص مكتوبة بلغة حديثة ومفهومة لما احتاج القارىء هؤلاء الفقهاء، أو على الأقل لكان امتلك حرية وقدرة أكثر في محاورة واغناء وتطوير ما يطرحه هؤلاء الوسطاء، والتخلص من الايمان الضيق والحرفي بما يقولونه.

وهذا الواقع الاشكالي ساعد على خلق هوة عميقة بين المثقف العربي والثقافة الموروثة، وبالتالي فرض حالة من الانفصام في العقل العربي برمته، وعمّق الهوة التاريخية بين ما يسمى بالثقافة المعاصرة والثقافة التراثية، وخير تمثيل لهذه الحالة هو الفصل العقلي الثقافي والسياسي ما بين المثقف العصري ذي اللغة المعاصرة، والمثقف التراثي المتضلع بفك رموز لغة الأسلاف.

أمر طبيعي وواقعي أن يكون هناك تعارض بين اتجاهين حداثي تغييري وسلفي محافظ، فهذا أمر تفرضه سنة الحياة في كل أمة وعصر. لكن الحاصل لدينا نحن الناطقين بالعربية، ان الشقة بين هذين الاتجاهين متطرفة جداً بعمقها وشدتها وكأنها بين ثقافتين لشعبين متناحرين ومنفصلين زماناً ومكاناً.

المثقف العصري لم يتعرف على نصوص التراث الدينية والأدبية والعلمية إلا بصورة محدودة جداً ومتقطعة وغالباً ما تكون من خلال المدرسة والمقتطفات التراثية المنشورة في الصحافة. بينما نجد من الطبيعي جداً أن معظمنا قد قرأ التراث الأدبي الأوروبي واليوناني والأميركي والصيني ربما وحتى الهندي، وكل هذا من خلال الكتب المترجمة، لأننا نستوعب ونتمتع بكتاب لفيلسوف غربي مترجم الى العربية الحديثة، لكننا نواجه صعوبة في الانسجام مع كتاب تراثي مثل رحلة ابن بطوطة أو مقامات الهمذاني، رغم جفاف لغة الفلسفة وخفة وطرافة وغنى حكايات ابن بطوطة والهمذاني!

وعلى الطرف الأقصى الآخر، نجد مثقفنا السلفي المتضلع بلغة التراث والفقه والدين وعلم الكلام. في معظم الأحيان، يعيش حالة انقطاع شبه تام عن الثقافة المعاصرة. بسبب انقطاعه عن اللغة المعاصرة وانكبابه على نصوص مكتوبة بلغة تختلف عن لغة عصره. وغالباً ما يشعر في أعماقه، هذا المتفقه، بأجنبية النصوص الحديثة وتبعيتها للغة «مشوهة» وبعيدة ومنفصلة عن لغة التراث المقدسة.

ان الانقطاع اللغوي عن التراث أدى الى توتر كبير في علاقة العربي مع ميراثه العقلي وماضيه الروحي والديني. ويبدو الأمر وكأنه قد جرت عملية طلاق غير معلنة بين اتجاهي العقل العربي: المثقف المعاصر له الحاضر، والمثقف التراثي له الماضي. وبموجب هذه الاتفاقية قد صار التاريخ بأجمعه والتراث الديني وما يتعلق بالتقاليد والطقوس الروحية حكراً خاصاً للمتضلعين بفقه اللغة والدين. والنتيجة، فقدت الثقافة المعاصرة أصالتها وعمقها الروحي التاريخي، وفقدت الثقافة الدينية التراثية قدرتها على التجدد والاجتهاد واكتساب علوم العصر.

صحيح ان هنالك نصوصاً تراثية مفهومة جداً، مثل نص ألف ليلة وليلة المكتوب بلغة مبسطة ومنفتحة أقرب الى اللغة المعاصرة. لكن عموماً، ان غالبية النصوص التراثية تتراوح مستوياتها بين الغموض المطلق والغرابة العصية على الفهم. يمكننا إيراد مثال نموذجي للمستوى الشائع، وهو نص معروف لـ (ابن حزم الأندلسي) في «طوق الحمامة» (ص ٩٧):

الفرنسي ترجم تراثه المكتوب بفرنسية القرن العاشر

باب من أحب صفة لم يستحسن بعدها غيرها مما يخالفها

«واعلم أعزّك الله أن للحُب حكماً على النفوس ماضياً، وسلطاناً قاضياً، وأمراً لا يخالف، وحدّاً لا يعصى، وملكاً لا يتعدّى، وطاعة لا تُصرف، ونَفاذاً لا يرد، وأنه ينقض المِرَر، ويَحُلّ المُبرم، ويُحلّل الجامد، ويخل الثابت، ويحلّ الشغاف، ويُحِلّ الممنوع، ولقد شاهدت كثيراً من الناس لا يتهمون في تمييزهم، ولا يخاف عليهم سقوط في معرفتهم، ولا اختلال بحُسن اختيارهم، ولا تقصير في حَدْسهم، قد وصفوا أحباباً لهم في بعض صفاتهم بما ليس بمُستحسن عند الناس ولا يرضى في الجمال، فصارت هجيراهم، وعُرضة لأهوائهم، ومنتهى استحسانهم ثم مضى أولئك إمّا بسلوّ أو بَيْن. أو هجر أو بعض عوارض الحب، وما فارقهم استحسان تلك الصفات ولا بان عنهم».

أغلبنا يتفق بوجود صعوبة لفهم واستيعاب هذا النص، بالاضافة الى فقدان الانسيابية المفترضة. علماً أن هذا ليس بنص فلسفي ولا صوفي انما وصفي، بين السرد القصصي والتحليل الواقعي، ولا يحتوي على مفردات مجازية أو شعرية.

هنا أسجل محاولة لترجمة هذا النص الى العربية المعاصرة. أؤكد أنها محاولة ليس أكثر، لأني لست متخصصاً، ولم أبذل جهداً كبيراً في استخدام القواميس والبحث والتقصي. إني أطرح المحاولة كما هي وبكل تلقائية وصدق، لاعطاء مثال على اشكالية القراءة والترجمة. لقد تركت بعض العبارات بين هلالين، وهي التي لم أفهمها معنى أو بلاغة. أما الكلمات التي تحتها خط، فهي إما قد تم تغييرها أو إضافتها أو حذف بعضها:

باب من أحب صفة فلا يستحسن ما يخالفها

واعلم، أعزك الله، أن للحب تأثيراً كبيراً على النفوس، وسلطاناً جباراً، وهيمنة لا تخالف وقانوناً لا يعصى، وسيطرة غير محدودة، وخضوعاً غير منته،

ونفوذاً لا يرتد، والحب كذلك، (ينقض المرر؟)، ويفتح المعقود، ويذوب الجامد، ويخلخل الثابت، (ويحل الشغاف؟)، ويسمح بالممنوع. ولقد شاهدت كثيراً من الناس لا يُشك في نباهتهم، ولا يخاف عليهم من ضعف معرفتهم، ولا اختلال بحسن اختيارهم، ولا تقصير في حدسهم، أقول ان هؤلاء قد وصفوا أحباباً لهم بطريقة غير مستحسنة عند الناس ولا تتفق مع الجمال، (فصارت هجيراهم، وعرضة لأهوائهم، ومنتهى احسانهم؟)، ثم رحل أولئك إما عن نسيان أو موت أو هجر أو بعض حوادث الحب. . .

الناظر للتاريخ الثقافي للعالم العربي يجد أننا نعيش ثلاثة أشكال أو مستويات من القطيعة الثقافية الروحية:

أولاً، القطيعة التاريخية مع التراث الأول والأقدم، تراث ما قبل الاسلام ـ الرافديني والشامي والمصري والمغاربي القرطاجي البربري، وكذلك أديان المنطقة من يهودية ومسيحية وغيرهما ـ بسبب انقطاعنا اللغوي شبه المطلق مع لغات ذلك التراث. رغم أن الحضارة العربية الاسلامية هي تتمة لتلك الحضارات وقد استوعبت الكثير الكثير من تراث شعوبنا الممتد لعدة آلاف من السنين. بالاضافة الى أننا أحفاد ذلك التاريخ «المنسي» لا زلنا نحمل الكثير الكثير منه عبر اللغات والتقاليد والطقوس والفنون والآداب وغيرها. لكننا على الصعيد الواعي والمتداول نكاد أن نتعامل مع ذلك التاريخ كأي موضوع أجنبي وبعيد، لا يهمنا إلا من باب الترف الثقافي والقيمة السياحية المتحفية: يكفي القول أن عدد المتخصصين لدينا في هذا التراث ما قبل الاسلامي لا يتجاوز عدد المتخصصين لدينا في أي فرع آخر من فروع الآداب الأجنبية. والعائق الأول والأكبر في التعامل مع ذلك التراث يتأتى من أسباب دينية وقومية مفتعلة وغير واقعية، خلقت وهم القطيعة والتعارض بين التراث العربي الاسلامي وما قبله من تراث. (سنتوسع في الحديث عن هذه الاشكالية في موضوع قادم).

المثقف السلفي يعيش حالة انقطاع شبه تام عن الثقافة المعاصرة

ثانياً، القطيعة عن التراث العربي ـ الاسلامي، بسبب توقف التواصل الحضاري المعرفي والمادي خلال قرون ما يسمى بالفترة المظلمة، حيث القطيعة الروحية والمادية بين الانسان الناطق بالعربية وإرثه المادي والروحي. وهذا الانقطاع هو الأدنى مسافة والأقوى تأثيراً والأعمق جرحاً، بسبب قربه وحضوره الثقافي والديني واليومي الواعي. حالة الفصل هذه ساعدت على خلق الغرابة والغموض حول ذلك التراث وتبرير قدسيته واضفاء اللاهوتية على من يتعامل معه.

يمكن الاعتقاد مثلاً، ان هذه الاشكالية تأخذ طابعاً مختلفاً لدى شعوب قريبة لنا مثل الأتراك والايرانيين والباكستانيين. لهؤلاء علاقة مع النص الاسلامي مختلفة عنا، لأنهم مجبرون على الاطلاع على التراث بلغاتهم الوطنية المعتادة، وخصوصاً بعد خطوة الأتراك، أوائل القرن، في ترجمة النصوص الدينية العربية وما أعقبها من تطورات ثقافية وسياسية. ولعل ما يميز اشكالية هذه الشعوب هو الاحساس بالأسف وتوتر الهوية القومية بسبب اضطرارهم للاعتماد على تراث ديني مكتوب بلغة اسمها العربية وهي مختلفة تماماً عن لغات شعوبهم. وهذه الاشكالية طالما عبر عنها المثقفون القوميون في تركيا وإيران.

ثالثاً، هي القطيعة الموضوعية التي تشمل جميع شعوب العالم الثالث وبدرجات مختلفة، بسبب التعارض بين التغيير المادي السريع المفروض من الخارج، والأساس الروحي الثقافي الموروث من الماضي. مجتمعات الغرب والعالم الصناعي العريق نفسه يعاني من اللهاث والركض الروحي الثقافي، وراء التطور التكنولوجي العاصف والمكتسح لكل عوائق تقف أمامه. والحال فان شعوب العالم الثالث، ومنها العالم العربي، تعاني بشدة من هذا القطع والانفصال المتنامي بين واقع الحياة المادية التقنية المتغيرة، والحالة الروحية المحكومة بلا رحمة بالمسخ والالغاء من قبل الثقافات المدججة بأرقى ما وصلت إليه البشرية من تقنية الأرض والفضاء. وهذا يفسر جانباً مهماً من التوترات والعنف والحروب والاضطرابات السياسية في مجتمعاتنا.

المختصون بالتراث يتحدثون عن وجود ثلاثة ملايين مخطوط عربي واسلامي مبعثرة في أنحاء العالم، ولم يطبع منها حتى الآن غير ٥٪. وفي هذه الملايين من المخطوطات يكمن ماضينا وتاريخنا وديننا وتراثنا المعرفي بأكمله.

يخطىء من يتصور أن الزمن كفيل بحل مشكلة علاقتنا مع لغة التراث. لأن التطور الثقافي واللغوي لا يؤدي كما يعتقد هؤلاء الى تقليل الهوة بين لغة التراث ولغة العصر. العكس هو الحاصل، فالمشكلة تتعقد أكثر فأكثر بمرور الزمن، لأن المسافة تنأى مع الأعوام بين هاتين اللغتين. لغة التراث باقية كما هي محفوظة في الكتب، بينما لغة العصر تتطور مع الحياة وتبتعد أكثر فأكثر عن لغة تلك العصور.

يتوجب أيضاً التأكيد أن الدعوة الى ترجمة التراث ليست ضد التراث أبداً، بل العكس، انها دعوة لجعل النصوص التراثية بمتناول الأغلبية الساحقة من القارئين والناطقين بالعربية. وهذا أمر سيجعل من التراث ثقافة شائعة وسهلة القراءة والاطلاع، وبالتالي طمر الهوة اللغوية والروحية بين التراث وأبناء العصر. ثم يجب التذكير أن ترجمة النصوص التراثية الى العربية الحديثة سوف لن يضاهي بجرأته ترجمة هذه النصوص الى اللغات الفارسية والتركية والأوردية وغيرها من لغات الشعوب الاسلامية.

ان دعوتنا هذه محاولة لاعادة الشباب الى اللغة العربية ونصوص التراث. اننا أشبه بمن يبتغي اخراج كنوز وثياب فاخرة من صناديق عتيقة، ويلبسها لحسناء فاتنة وفقيرة أضاع منها الزمان ميراث أسلافها الأثرياء. □



رأي

لمن يهمه الأمر..
مطلوب «معتصم» عدد واحد!!

جودت أحمد الحمد
الأردن

■ نحن الجماهير العربية بملايينها الممتدة عبر الوطن العربي الكبير، من محيطه الى خليجه ومن شماله الى جنوبه، وبعد مداولات ومحن ومؤامرات ونكبات ونكسات وهزائم مُتتالية واحباطات، وتفجيرات داخلية بدعوى الاصلاح وباسم الديموقراطية وللشعب ومن أجل الشعب حيناً، ومحاربة زمر الخيانة والمأجورين حيناً، و«بلطجة» في معظم الأحايين... وبعد أن انتهكت كل محرماتنا حتى النخاع وهانت علينا كل «البلاوي» ورضخنا لمطلب كل طامع وجاملنا كل وصولي وأفّاك، وإكراماً لأرواح من استشهدوا وضحّوا عبر كل تلك السنين من أجل رفعة هذه الأمة التي لم تعد أمة وقد نخرت الفتن والمشاحنات والخلافات الهامشية عظمها حتى لم يعد لها عظم يسندها أو دماغ تُفكر به، ومن أجل تحقيق كل ما صبت اليه الأجيال السابقة وما ترنو اليه الأجيال الحاضرة من آمال، وانصافاً للحقّ والتاريخ والعدالة.. نعلن ما هو آت..

أولاً: لقد ثبت بالوجه القطعي الذي لا يقبل الشكّ أو الجدل أن الأمة العربية أمة واحدة ذات أهداف واحدة وانتماء واحد، ونُعلن أن كل الخلافات السابقة بين الزعماء والمتزلين والقيادات بكل أشكالها وألوانها، ورموزها وكياناتها قد أصبحت وكأنها لم تكن.. ذكرى نتذكرها وتاريخاً نتعلم منه.. لذا ومن أجل إزالة كل شوائب الماضي وسوء الفهم وسوء التقدير والتصرف عند أو من هذا الطرف أو ذاك، سيتم تحديد موعد لاحق لتنقية الأجواء والجلوس على طاولة العالم العربي في جلسة عائلية أحمدية حيثُ لا رئيس ولا مرؤوس لننسى كل مآسي الماضي، بعد أن نتعلم من دروسها وندفن الأحقاد في جلسة مُصافاة ومؤاخاة عبر سهول وربى وتلال وربوع ووديان وصحاري العالم العربي الكبير بأسره.

ثانياً: يُقسّم العالم العربي ومن وجهة نظر إدارية بحتة، إلى ولايات تتّحد وتنخرط في وحدة اندماجية مصيرية في جسد الوطن الأم، ولكل ولاية الحرية في إدارة شؤونها المحلية على ألّا تتجاوز قطعياً أهداف وطموحات وقوانين الدولة الأم.

ثالثاً: تُلغى كافة نقاط العبور بين الولايات العربية، ويتساوى المواطنون في كل بقاع الوطن وربوعه، بحواضره وبواديه، بنفس الامتيازات وإنه لا فرق بين مواطن ومواطن في الحقوق والواجبات المادية والمعنوية والسياسية والاقتصادية والدينية والاجتماعية والأخلاقية.. فكلنا لآدم «وآدم من تراب»... وألّا يصل لسدة الحكم والمسؤولية إلا الأكفاء كلٌ حسب اختصاصه وقدراته على أن تكون «تقوى الله» و«الأمر بالمعروف» و«النهي عن المنكر» و«إيثار الغير» الشموع التي يهتدي بها أولئك والمعايير التي تقاس بها شؤون الأمة والوطن...

رابعاً: تُطرح قضايا الأمة العربية على بساط البحث، وينظر لكل قضية كقضية عربية لا كقضية اقليمية، طائفية، حزبية أو عشائرية ضيّقة، وذلك لأن الأخطار والمؤامرات التي تُحاك لا تستهدف فئة دون أخرى بل تتهدد كل فرد من هذه الأمة في أرضه، في نفسه، في أهله وأولاده، في عرضه وشرفه وكرامته، في لقمة عيشه واحساسه وطموحاته وماضيه وحاضره ومستقبله، وان الهجمة الاستعمارية اللعينة بكلّ مسمياتها وصورها وادعاءاتها ودعاويها، كما ثبت للقاصي والداني، تستهدف كل هذه الأمور... وأن الأمة بأفرادها وجماعاتها وتنظيماتها مدعوة بكاملها، دون أن توجّه لها الدعوة، لمعالجة كل القضايا المطروحة في شرق الوطن وغربه، في شماله ووسطه وجنوبه وفي كل بقعة وزاوية فيه، واتخاذ القرارات والخطوات وكل ما هو مناسب وضروري بشأنها...

خامساً: تُحيي جماهير الأمة العربية وعلى امتداد الوطن العربي الكبير أرواح الشهداء.. شهداء الأجيال السابقة عبر القرون والأزمان وتقسم لهم بأن الأمة ما نسيت وأن دماء الأطفال والنساء والشيوخ العُزل والمسفوكة غدراً لن تذهب هدراً، والثأر من القتلة مهما اختلفت أسماؤهم وشعاراتهم واتجاهاتهم لا بد منه.. لذا تقرّر الجماهير بالاجماع وبصوت واحد الدعوة الى الجهاد، ونبذ كل الطرق المؤدية للخنوع والاستسلام، وتدعو كل مقتدر أن يهب ويلبي الدعوة تلك بالنفس، والولد، والمال، والقلم، والعلم وبكل الوسائل والسبل والامكانات المتوفرة، وأن لا تألو جهداً لتحقيق واحقاق ذلك..

سادساً: خيرات وثروات العرب بمختلف أنواعها وأماكن تواجدها هي للعرب.. «والأقربون أولى بالمعروف».. ومن هنا، ومن منطلق المصلحة العامة فان علاقات وطننا العربي الكبير المتّحد الاقتصادية والتجارية والسياسية والثقافية مع دول وشعوب العالم تحدّدها علاقات تلك الدول والشعوب بنا وبمدى تفهمها لقضايانا ومناصرتها لها... وتحرّم هذه الخيرات والثروات على أي شعب أو دولة تعادي هذه الأمة أو تُناصر أعداءها عليها أو تحيك ضدها الدسائس والمؤامرات من قريب أو بعيد بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

سابعاً: قطع كل العلاقات الدبلوماسية والاقتصادية والثقافية مع كل أعداء هذه الأمة في الشرق أو في الغرب، والتركيز على استقلالية هذه الأمة استقلالاً حقيقياً عن كل المؤثرات والضغوط الخارجية بمختلف مسمياتها وشعاراتها ورفض، تحت أي ظرف من الظروف، الامتثال والاذعان لأيّ قرار أو الأخذ بأيّ رأي قد تتخذه أي جهة، اقليمية كانت أم دولية، إن كان ذلك الرأي أو القرار الصادر عن هذه الجهة أو تلك القوة متعارضاً مع ما تصبو اليه جماهير أمتنا من تحقيق للذات واستقلالية الارادة واتخاذ القرار بكل ما في هذه الكلمات من معنى وايحاءات..

ثامناً: تُشدّد الجماهير على ضرورة اطلاق الحريات المسؤولة، وتصفية كافة أجهزة القمع والكبت والاحباط والتثبيط على امتداد الوطن العربي على اختلاف أنواعها وأدواتها ورموزها، ليشعر كل مواطن بانسانيته وانه مكرّم ومعزّز لذاته لا لمركزه أو ماله أو سلطته، لأن الانسان حريّة وكرامة وخلق إذا ما فتقدها افتقد ذاته وأفقد الآخرين ذواتهم وأصالتهم لتغدو الجماعة مشتتة القلوب والضمائر والأهداف..

تاسعاً: هذه بعض من طموحات هذه الأمة بكافة امتداداتها.. وتعلن عن وجود وظيفة شاغرة.. لـ«معتصم» واحد.. والأجر عند الله، وتطلبُ هذه الأمة بجماهيرها العريضة ممن يجد في نفسه القدرة والكفاءة أن يعلن عن نفسه وأن يتبوأ باسم جماهير الأمة العربية سدة الحكم ليلمّ شمل هذه الأمة ويقودها الى برّ الحق والخير والأمن والسلام والله من وراء القصد، والله الموفق. □



ذبابة.. على شارب ستالين

■ نصف مثقف، وربع سياسي، و«نسونجي» متقاعد.. هذا أنا..

أما لماذا، نصف مثقف، فلأنني انصرفت عن كتب الثقافة والمعرفة بعد أن اكتشفت أن ما طالعت منها، على كثرته، لم يضف شيئاً إلى ما كنت قد قرأته في الياذة هوميروس.

أما لماذا، ربع سياسي، فلأنني بدأت النضال السياسي مبكراً وهجرته مبكراً.. بدأت من مقاعد التجهيز.. كان ذلك أيام حكم الشيشكلي.. اعتقلونا من الصفوف أنا وثلاثة من الزملاء، وأستاذ اللغة العربية.. كانت التهمة توزيع مناشير ضد الشيشكلي.. نقلونا الى ثكنة الهجانا (حرس البادية)، وسلمونا لرقيب بدوي لا يعرف ربّه إلا من خلال عود الرمان الذي انهال به على أقدامنا الموثقة بحامل البندقية بعد أن بللها بالماء.. كل واحد مئة جلدة.. كسّر على أقدامنا حزمة من غصون الرمان ذات العقَد. وكان صراخنا يختلط بهمهماته وهو يجلدنا متجبراً، ويشتمنا متشفياً، وكأنّ بيننا وبينه تارات منذ جاهلية العرب.. ولما كان ذلك الرقيب هو الذي تولى جلد جماعة الشيشكلي بعد سقوطه، فقد طلقت السياسة، وكان ذلك أول وآخر عهدي بـ (النضال السياسي)، ولهذا فأنا كما قلت لكم: ربع سياسي..

نصل الى الثالثة:

نسونجي متقاعد..

غادرت قريتي في شبابي الى دمشق.. لا أدري إن كنت قد حدثتكم عن ذلك في احدى قصصي قبل الآن.. المهم.. كنت رومانسياً.. أبحث عن الدفء في عيني امرأة قبل أن أبحث عنه بين ذراعيها..

والتقيت الصبيّة التي كنت أحلم بها، أو هكذا توهمت.. فسحبت قلبي من صدري ووضعته بين يديها.. ثم اكتشفت متأخراً - ودائماً نكتشف الحقائق متأخرين - انها واحدة من بنات المدينة اللواتي يسبحن في أضواء التفاهة، فانكفأتُ على نفسي بين أفخاذ النساء، وأصبحت المرأة في حياتي مغامرة عابرة، ونلت لقب «نسونجي» بجدارة، وأنا ألهث وراء أسراب اللواتي تُنَغْمِشُ همساتهن في أذني، وهن يرسلن الكلام الشامي بغنج ودلال أين منه صَخب نساء قريتنا المتصايحات حول التنّور.

*

نصف مثقف.. وربع سياسي.. و«نسونجي» متقاعد.. هذا أنا.. خذوني على قدر عقلي واستمعوا الى مكاشفاتي التي سأبدأها بتصريح خطير، أو قد يبدو اليوم هكذا بعد أن مزّق المدعو ميخائيل غورباتشوف أوصال اتحاده السوفياتي، في الوقت الذي كان يحل فيه ضيفاً على الأوروبيين الساعين الى وحدتهم، ثم جلس يفاوض أخلافه على مخصصاته من راتب وسكن وسيارات وحرس، قبل أن يوقع الاستقالة ويذهب مع زوجته الحمراء (بالشكل فقط) لزيارة اليابان ووضع اكليل من الورد على نصّب ضحايا قنبلة هيروشيما.

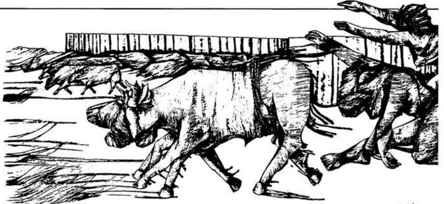
أما التصريح الخطير فهو إنني كنت أحب المدعو جوزيف ستالين.. لا أدري كيف.. ليس الآن.. منذ أربعين سنة.. قالوا انه هو الذي هزم النازية.. لم يكن يبدو لي بهيمنة ديكتاتور كما تأكدنا بعد كشف أوراقه وأسرار قصر الكرملين أيام حكمه.. كان يبدو لي، حتى وقت قريب، بشاربيه العتيدين مثل المطرب نصري شمس الدين وهو يتهيأ ليطلق ال (أوف) على المسرح.

أنا لا أحب الخفايا التي يُكشف عنها بعد مرور أربعين سنة، مثل وثائق الخارجية في بلاد الانكليز.. فعملية الكشف هذه تسبب لنا فجيعة متأخرة تجعلنا نشكك في كل ما يجري حولنا في هذا العالم، ونتخيل ما سيكشف من خباياه بعد أربعين سنة..

من هنا، كان عزوفي عن قراءة الصحف اليومية التي لا تحكي إلا في (الآني).. ومن هنا كان انصرافي الى الدوريات الفكرية التي تستذكر الماضي، وتحلل الحاضر، وتستقرىء المستقبل..

قالوا لي: إذا أردت أن تعرف أسباب سقوط الماركسية، اشترِ عدد نيسان من مجلة «الناقد»، واقرأ مقال كاتب مهم اسمه جورج

جان ألكسان



طرابيشي . .

ولما كانت «الناقد» غير ممنوعة من التداول في بلدي، فقد ذهبت الى المكتبة واشتريتها بخمسين ليرة . . ثمن أوقية لحم (الأوقية في بلدي مائتا غرام) . . يا بلاش . .

قرأت المقال الذي بعنوان (المثقف وسقوط الماركسية)، مرتين بصفتي نصف مثقف، وأربع مرات بصفتي ربع سياسي، ولا مرة بصفتي (نسونجي متقاعد)، فليس فيه ذكر انثى واحدة . . حتى الطبية الذكر فالنتينا تريشكوفا، أول رائدة فضاء حيث حققت ما وصف به شاعر سوري قومي احدى قيادات حزبه في الخمسينات عندما قال:

لأول مرة . .
تطرق أنثى . .
طريق المجرّة . .
وتهتف اني . . كالشمس حرّة

*

أخذنا الحال أليس كذلك؟ .

لنعد الآن الى موضوعنا:

قرأت مقال العم جورج، وخرجت منه بمقولة ـ أيضاً على قدر فهمي ـ تؤكد أن المشكلة ليست في الساسة، ولا في العسكر، ولا في البروليتاريا (ماذا يسمونها بالعربية؟)، وإنما هي في المثقفين . .

وتشاء المصادفة أن تدعم هذه المقولة بما قرأته في مقال افتتاحي طويل عريض كتبه رياض نجيب الريّس في العدد نفسه بعنوان (إني أتهم) عن معاناته مع الأدباء (والأدباء مثقفون أو هكذا يفترض بهم) عندما قال:

«ان مشكلتنا، كما توهمت، لم تكن أبداً مع السلطة، فمواقف السلطة كانت دائماً واضحة، فإما أن تكون معها أو لا تكون، ولكن مشكلتنا الحقيقية كانت مع الأدباء الطامحين الى أن يكونوا كتّاباً عند أية سلطة».

إذن . . هذا هو بيت القصيد . . أو (هون حطنا الجمّال) كما كان يقول مختار قريتنا في جلساته الأنيسة على لبّاد الربعة، قبل أن أغادرها الى دمشق . .

*

مرّة ثالثة خرجنا عن الموضوع . .

أنا لا أصدق أن ستالين هو الذي قاد هزيمة النازية، هكذا تقول الوثائق والأسرار التي كشف عنها الستار مؤخراً، ولا أصدق أن غورباتشوف هو الذي أسقط المعسكر الاشتراكي (هكذا ستقول الوثائق التي سيكشف عنها بعد أربعين سنة)، ولكن لا أصدق أيضاً مقولة جورج طرابيشي ـ باسمه الكبير ـ أن المثقفين معنيون أكثر من السياسيين بما حدث، لأن المثقف ـ كما يقول ـ (ذلك العالم بالكليات، يجد نفسه إزاء ما حدث، مكرهاً على معاودة طرح الأسئلة الكبرى، بعد أن كان بدا في العقود الماضية، ان وظيفته قد تقلصت الى مستوى الأسئلة الصغرى، هذا إذا لم تكن قد قسرت على الانحداد بإطار جزئي صرف).

لو كان هذا الذي أكتبه مقالاً أو دراسة، لدخلت في لعبة الرد والمناقشة والتفنيد، ولكني أكتب قصة . . والقصة لها شروطها الفنية التي لا يهادن فيها زكريا تامر، ولهذا أعلن أسفي لأنني لا أستطيع أن أقول لكاتب المقال أن المثقفين كانوا دائماً (مشحرين) . . حتى ولو وسمناهم بأنهم مصممو الأيديولوجيات، لأنهم كانوا دائماً يلهثون وراء آثار المجنزرات، أو يفاجأون بفرمانات الباب العالي مسبقة الصنع . . أما من تمرد منهم فلا يلقى إلا الموت أو السجن في أحسن الأحوال . .

أزيحوا هذه الذبابة عن شارب ستالين وسترون كيف نحلق له على الصفر. □



السلطة المفقودة



عماد العبدالله

■ لا يخلو النـقـاش الأدبي بين متتبعـين ومبدعـين، سواء جرى في أحـد المقاهي أو إحـدى الجلسـات المنزلية أو على صفحات الجرائد والمجلات، من لحظة غوص مفاجئة في الماضي، عبر طي صفحات الحاضر بسرعة قياسية، كأنما الوقوف في الحاضر هو الوقوف في المكان الهش أو الفراغ. وكلمة الحاضر الفضفاضة هذه ربما امتدت الى أربعة عقود من الزمان أو أكثر (اعتقاداً بأنها فترة التجربة والمغامرة المستمرة)، أما ظلال تجارب الرواد في الشعر والرواية، فلا تعدو كونها ظلالاً باهتة رغم طبعـات المجموعات الكاملة، المرصوفة جنباً إلى جنب على رفـوف المكتبـات. فعلى سبيل المثال إذا تورط أحد بذكر نجيب محفوظ (خصوصاً هذه الأيام)، فإن التباسات نيله لجائزة نوبل في الآداب، إضافة الى ما يرشح من نعرات قطرية متنامية، سرعان ما تصدم المتورط وتعيد محفوظ برفق أو شدّة، الى حدود الخاص المصري أو القاهري في أحسن الأحوال.

وهكذا يترنح الحاضر أو يذوي، وتلوى أعناق مرحلة أدبية طويلة نسبياً، يقـول الجميع اليوم، وبعـدة طرق، إنها عاصرت مشـاريع سياسية فاشلة.

وإذا كان الواقع السياسي للحاضر الطويل ـ الذي حددناه تقريباً ـ يسمـح بعملية الانضبـاط في هذا الكيان أو ذاك، عبر نظام ثقـافي مرصوص، بحيث يسهل تخليص العراقي من السوري، والمصري من اللبنـاني والسعودي من الجزائري الخ... في عملية تحجيم الثقافة العربية وتفصيلها على حدود القطر، فإن واقع ما قبل الكيانات والدول المستجـدة (سـايكس ـ بيكو) لا يسمح بذلك. وأسماء الأدباء التي كانت تشكل للتو، في النقاش، مشروع حرب أهلية ثقافية عربية، تطوى بسرعة كما أسلفنا، مفسحة المجال لأسماء أدباء ماض (عصر النهضة) لم تكن قد تبلورت في زمانها الكيانات أو هي غير مرتبطة بتركة سياسية ثقيلة.

هكـذا تجري ازاحـة حقبة بكاملها ويتخفف الاستذكار فيرفرف الحنين الى أماكنه الآمنة ويتعلق بأستار نصوص شبه مقدسة، نصوص تقيم للذاكرة وحدتها. وتعالج التذكر العليل بقوة حضور كلاسيكية. فلعصر النهضة أسماء مدوية لامعة، كطه حسين وأحمد شوقي وأمين نخلة وبشـارة الخـوري (الأخطـل الصغـير الـذي توج في مستهـل السبعينات أميراً للشعر حرصاً على الرصيد الغالي وخوفاً من المغامرات القادمة!). كذلك أمين الريحاني وجبران وأبو ماضي الخ، وبحار المفكر في سياق النقاش والتذكر فيتساءل: هل أن الماهية الأدبية هي العامل المحدد لسوية نصوص عصر النهضة أم الماهية السياسية، أم أن المسألة هي عملية جدل بين الماهيتين؟

ولا يتوقف الاستذكار عند حدود عصر النهضة باعلامه في شتى المجالات، بل انه يغوص في الفترات الأبعد، الى المتنبي وأبي تمام وابن الرومي والشريف الرضي والنفري والحلاّج وأبي حيان التوحيدي وابن المقفع والجاحظ انتهاء بطرفة وامرىء القيس. ولا غضاضة من أن يقدم أحد المناقشين بكمين للاستذكار، الذي تقننه أحياناً مناهج الـدراسـة الأكاديمية، فيفاجىء الجميع بذكره للقرآن الكريم ونهج البلاغة، معرجاً في صدفة هي من صدف النقاش السعيدة على قاعدة «وجدتها»، على كتاب ألف ليلة وليلة. أما إذا ضاق أحد المتنادين، بأحاديث الأدب العائلي أي الأدب العربي، فإنه يقوم بعملية استجمام في رحاب الآداب الأجنبية بأسمائها ورموزها التي لا حصر لها، على أساس أن أرض الله واسعة، والتراث الانساني ملك لجميع البشر.

وفي قيافة الاستذكار كعملية اتصال بالغائب أو استحضاره، نفي المتذكَّر عن علائقه الأصلية، فلا أحد يستذكر علماً من أعلام الأدب منتبهاً الى عصره وبيئته، باعتبار أنه كائن تحدد ملامحه تكوينات شتى، لذا لا يعرج فكـر الاستـذكـار الى أي من عمليات النقد والتحليل والاحاطة، بل يتعامل مع النص، قوة النص دائماً، حيث أن الأخير في المحصلة النهائية يتمثل ما يشاء ويكثف ما يريد. وإذا تمّ اسقاط الجوانب العديدة المرافقة حكماً لأي نص ـ باعتبار أنه لا وجود لنص مقطع الأوصال دون أهل أو نسب ـ بما في ذلك سيرة الكاتب، فلا يبقى للمستذكر إلا أن يتشبث بالذي بين يديه، أي الأثر، ويندفع الى استهـلاكـه، خصـوصـاً إذا كانت الانـدفاعة الاستهلاكية (في عالم استهلاكي) هي من دربة النفس وعاداتها وتمارينها اليومية.

إذاً النص بقوته يصبح وجبة جاهزة للابتلاع سواء كان عربياً (إذا انحصر النقاش والاستذكار بالتراث العربي) أم أجنبياً مترجماً أو بلغته



الأصلية (وذلك في حدود ضيقة على الأغلب)، في ظنّ أن قوة النص تنبع منه وتصب فيه. وهكذا تتفاقم عمليات الامتصاص والهضم من الشعر الأجنبي أو الرواية الأجنبية، ومن التراث العربي بشقيه الشعري والنثري. والتقيؤ أو التماهي بقوة النص لم يعد منحصراً بفنون الكتابة المذكورة، بل ان بعض البحاثة العرب المعاصرين باتوا يستعملون في أبحاثهم ومقالاتهم أساليب الجاحظ وابن خلدون وابن رشد، ضاربين عرض الحائط ببديهة أن هؤلاء بالأساس بحاجة الى من يترجمهم ويقربهم من افهام المتعلمين والقراء العرب.

وعبر هذا النكوص وبهدف الحصول على قوة جاهزة تتأتى من القوة الكامنة في النص الماضوي، تحيد الكتابة عن فضاء همومها الأصلية أو محنتها المعاصرة، فتتناسل الكتابة من الكتابة والشعر من الشعر والنثر من النثر والقصة من القصة والرواية من الرواية.

وبعيداً عن استعراضات القوة هذه، ينفتح نص الابداع العربي الحالي على مأساته وهامشيته، فبسبب من فشل المشاريع السياسية وانغلاق الكيانات والأقطار، إضافة الى آليات عمل السلطة داخل كل قطر، فقد المبدع العربي مصادر قوته وسويته كائنة ما كانت تعريفاته وألقابه، سواء كان متصلاً بالسلطة من مواقع تبعية هزيلة، أم معارضاً لها. خصوصاً إذا كانت معارضته تتم في كنف المؤسسة الحزبية.

فإذا أفلت المبدع العربي في ذلك البلد من قبضة القبائل والطوائف والمذاهب، فإنه يقع في بلد آخر ضحية القبضة القوية للسلطة، أو ضحية القمع الحزبي، باعتبار أن أحزابنا تتخلق بأخلاق السلطة التي تعارضها أولاً وتستند ثانياً الى ارث من الاستبداد السياسي الديكتاتوري.

فـ «عامل النحل» لا بد واقع في سجن «المركزية الديموقراطية» ـ أذا أفلت بالطبع من سجن السلطة ـ التي تقوم بتوجيهه واستعماله «أداة» أدبية طيعة تصب في خدمة الهدف الثوري!

وعبر قمع الصحافة (السلطة الرابعة) وتدجينها، إضافة الى التهميش السياسي والبؤس الاجتماعي والاقتصادي. لا يبقى للمبدع أية سلطة تذكر، وفاقد السلطة لا يستطيع أن ينضحها، على قاعدة أن فاقد الشيء لا يعطيه، فكيف يتمكن بعد ذلك من التسلط على الموضوع، وإعلان السلطة على الخيال، كذلك إعلان البيانات الأولى للتمثّل!

في وضعية المبدع هذا تتراجع الحياة وتضمحل التجربة وتتحجب الشبهة ويختفي الدليل، وتعلو شؤون الركاكة والنميمة.

والركيك لا يكتب سوى انكفائه عن الحياة وعن الفعل، لا يكتب سوى انقطاعه (الانقطاع هنا لا تتوفر له عناصر الدراما التي تصدر عن قطع علاقة بين متكافئين) انقطاعه الذي هو أنين مكتوم يصدر من الهوامش والخرائب وأكوام النفايات.

لا يبقى للمبدع ما يتخيله ويقوله «فنياً»، فيرتدي الفن في أفضل لحظات ادعائه ثوب البيان السياسي المباشر، الذي يتوهم فنيته، بينما هو يحتوي في الحقيقة على قاموس من المفردات الخائبة، والشتائم واللوم والصراخ، ولا يعدو أن يكون، سياسياً وفنياً، سوى مقالة جهل بالمخاطب أكان زعيماً أم ملكاً أم قائداً أم مؤسسة سلطوية أم وطناً.

والقول عند العرب، قديماً، فحولة، وقدرة، كذلك الكتابة حضور في المتون، فماذا نفيد إذا استذكرنا القول ونسينا الفعل، بل ماذا تفيد الكتابة وهي تحتضر في هوامشها؟ □

ما الذي يجعل الموت مختلفاً؟

علي جعفر العلاّق

شاعر من العراق

■ ربّما كان في الموتِ
ما يجعلُ الموتَ مختلفاً،
أيّهذا القتيلُ،
هل سأخرجُ، يدفعني
حرسٌ هائجٌ؟
أم جنونٌ جميلْ؟
هل أدافعُ عن حلمٍ؟
أم أفرُّ الى الموتِ منّيَ، منفلتاً
من كوابيسَ داميةٍ،
أو ظلامٍ طويلْ؟

إنَّ في الموتِ
ما يجعلُ الموتَ مختلفاً:
يعبرُ الموتُ،
لا أحدٌ يتساءلُ،
لا زهرةٌ تنحني،
يعبرُ الموت:
ذاكرةُ الكونِ
مشبوبةٌ، والمدى
غارقٌ بالندى،
والعويلْ..
غيرَ أنَّ القتيلْ،
حين يغربُ تمتلىءُ البرعُ
أسئلةً، وحنيناً:
ـ قُتلنا،
ـ ونُقتلُ،
ـ قاتلُنا بَشعاً كانَ،
أم كانَ عذباً
جميلْ؟
ـ ما الذي يجعلُ الموتَ مختلفاً،
يا صديقي القتيلْ؟ □





وداعاً أيها المحرر

يحيى جابر

■ مثل كل ليلة. يحلو لي النوم بسيجارة في فمي، وأتركها مشتعلة وأغمض عيني على رغبة حريق يليق بوجهي الملفوف بالقش، لنار على جسدٍ كأنه خبز يابس، كأنه ورق أسمر.

أمج السيجارة، وأتلذذ، حين يغادرني النهار. وأدخل الى بنج الليل.

يحق لي كشاعر سابق أن أبدأ وصيتي بمطلع شعري.

لست سوى صحافي للإيجار، لا أنام، خشية من كابوس يرافقني منذ شهر، حيث أجد نفسي، أغطس، وأغرق في بركة حبر، وحين أرفـع يدي للنجـاة، أرى أصـابعي العشرة قد تروّست وتقلّمت، وأصبحت أقلاماً مبرية، تكتب، وتكتب. في الهواء. وكانت السماء كثيفة بغيوم من أوراق الصحف.

في إحدى الليالي، نهضت مذعوراً، تطلعت الى ساعة المنبه، إنها الثـالثـة وخمس دقـائق فجراً، وكان هناك بقية من قمر هزيل البنية وأبيض مثل كاس رز بحليب. وبالطبع تذكرت أمي.

مثل كل ليلة.

كنت أكرع زجاجة ويسكي بدون ثلج، وأملّس على كرشي المندلق إلى الأمـام، وأعـرف أنني ممتـلىء بالسـوائـل، من القهـوة الى البيرة والويسكي والعرق، تخيلت بطني تنتفخ، كبالون وتنفزر ولا يخرج منها سوى نافورة من الحبر. . .

نافورة تشبه ذلك الدم الذي اندفع من بطن «لينا» الراقصة التي طعنتها بالمقص. منذ أيام.

كل شاعر صاعد هو صحافي واعد.

حكمـة تستحق التـأمل، وهي جملة اكتشفتها بعد عشر سنوات مرّت على آخر قصيدة كتبتها في حب زميلتي في الجامعة التي غادرتني مع مغـترب أوسـترالي. وقلت لنفسي سأحقق رقماً قياسياً في الثروة، وطبعاً وصلتُ أخيراً، وأصبحت رقماً في سجن يدعى ١١٢٣. بتهمة قتل من الدرجة الأولى.

كان ما سوف يكون،



في العـاشرة والنصف سلمت مقـالي عن الشعـر والثـورة لمجلة فلسطينية تصدر في قبرص، في الواحدة إلا ربعاً ركضت الى مكتب جريدة سعودية تصدر في لندن، وسلمت وكيلها وخادمها تحقيقاً عن عارضات الأزياء. في الخامسة كنت مع صديقي المناوب المسائي في صحيفـة محلية أناقشه في عنوان مقالي النقدي عن كتاب «لمن تغني الطيور في الجنوب». عند التاسعة مساء كنت أجلس في مقهى بحري أدوّن ملاحظاتي تمهيداً لكتابة مقال عن «الفتنة في افغانستان» لمجلة اسلامية تصدر في السويد، وبعد دقائق أتى صديقي المسرحي من باريس وأعطاني ألف فرنك فرنسي مكافأة للمقابلة التي أجريتها معه، ونشرها في مجلته المؤيدة سابقاً للعراق وحالياً للكويت وقريباً لإيران أو تركيا.

هذا بعض نهاري أيها السادة. فارجموه، أما الليل فاتركوه لي.

أنـا صحـافي خاسر. رغم أن رقم حسـابي معـروف في الأوساط الصحـافية العـربية المقيمـة والمغـتربة، وأملك ما يعادل ألف دولار أميركي، ومئة باوند قبرصي، ومائتي جنيه استرليني، وثلاثة آلاف درهم إمـاراتي، وعشرة آلاف ليرة لبنانية. . وعدد لا بأس به من السيوف والدروع والساعات، هكذا كنت أحصي ثروتي التي تنضب بسرعة، قبل ساعات من مصرع لينا في غرفة الملابس، حيث طرطش دمها على المرآة.

قبـل ساعات من هبوط الشمس بلا مظلة نجاة. كنت أرتشف القهوة مع صديقي الصراف، وزميلي الشاعر، وجاري تاجر الكوكايين وتنقلنا من القومية الى الحالة الاسلامية، وتجولنا من البوسنة والهرسك الى جبال أذربيجان، وانعطفنا على الحرية وأخواتها، وتحدثنا عن الله والنساء، حتى جف الحلق، ثم فتحنا أكياس النميمة وبدأنا نغزل ونحبك. حتى دخنا وشعرنا بأننا مهيّئون لارتكاب مجزرة، فغادرتهم وحـدي الى أول بار، ثم الى الثـاني، وقلت للعاهرة الفيليبينية أنت «حلوة»، ثم دخلت الى صالـة قمار. ربحت وخسرت ثم ربحت وبعدها خسرت طويلاً حتى لم يبق شيء من الراتب. وعدت الى منزلي.

وبكيت في المرحاض.
أنا الصحافي المهمل.
أنا المحرر الجوّال. تحت دوش بارد أدندن:
ما يأتِ هكذا، يذهب هكذا.
مثل كل ليلة. أردد اسمي قبل النوم حتى لا أنساه.
صدقوني أنا أملك عشرات الأسماء المستعارة أوقّع بها مقالاتي وتحقيقاتي وتحليلاتي ونقد«ياتي»، أسماء من كل الأديان وعائلات من كل الألوان.
لم يبق مني سوى قصاصات. حتى أن البحر أراه آلة دكتيلو، وفقش الموج تحول في أذني الى «تيك. تاك». والشوارع تمتلىء بين عيني بهارة من حروف تدب على الأرض. والمنعطفات فواصل مثل ربما، أو لا شك. وخصوصاً «يبدو» التي استعملها كمفتاح سحري للبداية.
لم يبق من هذا المحرر سوى قلبه كخطأ مطبعي في الجسد يدي ترتجف، لكثرة الاستعمال، وأهتز خوفاً مثل خائن ضبط متلبساً. حتى أنني لم أعد أرتعش سوى نطفات زرقاء ولا أتهيج، لذلك سخرت مني الراقصة وقالت لي: «هل أصبحت لوطياً؟»، فصفعتها. وشديتها من شعرها. وجررتها على موكيت الصالون.
كل النساء لا يراهن هذا المحرر سوى موظفات في الأرشيف. إنهن يساعدنني في توضيب تحقيقاتي الصحافية، وتغليفها، وإعادة شحنها. إنها صحافة الترانزيت. لذلك أنا معجب بالسكرتيرات، إنهن نوعي المفضل من النساء، لأنهن عوانس، ويخدمن بحب. لكن فكرتي عن الزواج؟! كان علي أن أختار امرأة تتقن ثلاث لغات، لتساعدني في السرقة والنقل والترجمة وإعادة تصديرها إلى خارج وداخل الوطن العربي، الذي يشبه جريدة ممزقة.
على طاولتي هناك قائمة الممنوعات والمحرمات لكل الصحف، وأتقيد بها، لدرجة أنني «بروزت» هذه القائمة من اللاءات، وحفظتها غيباً. حتى أنني لحظة الكتابة أكمم فمي بالبلاستر حتى لا يخرج صوتي. أكتب كالأخرس، كلاماً بلا دم. بلا رائحة. كل ذلك لأنجو أنا وراتبي. وأعرف أنه لم يعد هناك جبين أو عرق، ولكن صدقوني لا يفارقني الكابوس وأبقى سهراناً حتى تسقط دموعي مثل الحبر... كم أرغب بأن تدهسني سيارة أو امرأة مسرعة لا فرق.
لو تفاجئني السكتة القلبية أثناء الكتابة، لو أفقد ذاكرتي. لكن الرغبات تبقى رغبات.

آخر جملة سمعتها من الراقصة «لينا» حيث كنت مستشارها الصحافي وعشيقها قالتها صارخة في وجهي: «أنت عاهر. لماذا لا تضاجع أمك». بالنسبة لي لم يبق أطهر من أمي، وأعرف أنني صحافي عاهر وداعر وفاسق ومنافق، ولكن لماذا أمي؟ لم يساعدني في الجواب سوى ذلك المقص المرمي على طاولتي لأقص به مقالاتي وأحفظها. بدأ المقص مثل كلب مسعور، ينهش جسدها من كل الزوايا.
وحدها زجاجة الويسكي تفهم علي
صديقتي في الصراخ
حبيبتي في الدمع الأشقر.
لماذا لا يسمحون لهذا المحرر المحكوم عليه بالاعدام، بآخر رشفة، بآخر رعشة، بآخر رجفة.
مرة واحدة استعدت حريتي لخمس دقائق.
يومها أغلقت عليَّ باب غرفتي، بعد أن رميت كتبي القليلة لبائع الخضار، ركلت الراديو من الشرفة، حطمت شاشة التلفزيون. حتى الأقلام الموزعة على طاولتي، حطمتها على المجلى بسكين المطبخ. ثم رميت مفتاح البيت في المرحاض. أغلقت الستائر. شلحت قميصي وبنطلوني وبقية ثيابي. تعريت. وأخذت أضحك، لكن القهقهات كانت تخرج من فمي أنيقة، قهقهات بربطات عنق.
عرفت عندها أنني رجل متجمد، انتبه متأخراً أن أنفاسه قد غادرته ودخل جوارير الثلج.



أنا المحرر العامل في مطبخ الصحافة العربية. لم أكن سوى مستخدم ساذج، يجلي الصحون لموائد الآخرين، محرر للإيجار، للاستثمار، للبيع، أو محرر لقاء لا شيء. ويكفي أن أخبركم عن سلم المجد، أن وزير الاعلام في بلدي، استدعاني، وهنأني على مقالي «الديموقراطية ليست ضرورية لنا» وكافأني، بأن عرّفني الى الراقصة «لينا». التي قتلتها.
لا شيء يجدي
وداعاً أيها الراحل
وداعاً أيها المحرر
وداعاً أيها الشاعر
وداعاً أيتها القصيدة التي دفنتها تحت أوراق المقابلات والمقالات، حتى أن الدولارات القليلة تتراءى لي الآن مجدولة كالأكاليل على قبري. بعد أن علقوني في مشنقة من جرائد، خرج لساني كرسائل الفاكس التي كنت أبثها الى الخارج.
في صحف اليوم التالي، ظهرت صورة المحرر مشنوقاً ومرثياً من كل الزملاء. ولم تزر قبره سوى حفنة من السكرتيرات المخلصات. □

في كثرة الشعراء وقلة الشعر:

الحياة المكفوفة

يوسف بزي



■ على الرغم من امتناع غالبية دور النشر عن طبع كتب الشعر، ورغم ابتعاد الناس عن القراءة عامة، وعن الشعر خاصة (لأسباب شبه معروفة) بل بالرغم من مضايقات الرقابة وما شابهها من معوقات تقف أمام انتشار الشعر وقراءته، رغم ذلك كله، نجد بكثير من الدهشة انتشار تلك العادة أو الصنعة: كتابة الشعر. وتتعاظم أعداد الشعراء بكثرة متنامية، بشكل عجيب غريب، في كل الأقطار العربية.

أيضاً بالرغم من عدم وجود فوائد اقتصادية منظورة في امتهان لقب «شاعر»، فإن هذا اللقب ـ كطموح اجتماعي ـ يلقى رواجاً فائقاً في أوساط الطلبة والشباب على اختلاف هواياتهم ومستوياتهم العلمية والطبقية. ونحن إذا أدركنا أن أشهر شاعر ـ باستثناء شاعر غزلي معروف ـ لا يطبع أكثر من ثلاثة آلاف نسخة من كتابه الواحد وأن نسبة أرباحه لا تتعدى العشرة بالمئة من قيمة البيع، أدركنا تفاهة الفائدة المادية في مهنة «الشعر». ورغم ذلك فإن نظرة سريعة إلى «بريد القرّاء» في مختلف النشرات الصحافية والأدبية العربية، تدلنا على وجود كم هائل من «مشاريع» شعراء وطلبة شعر. وغرابة الأمر أن امتهان لقب «شاعر» يتخذ في معظم الأحيان طابعاً جدياً ومغرياً جداً رغم انحسار امتيازات هذا اللقب انحساراً شديداً إلى درجة وقوف الشاعر على لقبه فحسب دون أن يجني أي فائدة اجتماعية مباشرة على أقل تعديل، باستثناء تحوله الى صحافي في القسم الثقافي لهذا المنبر أو ذاك.

هذه الظاهرة التي تزداد اطراداً لتصل الى مصاف الحالة العامة، يبدو أنها متولدة من مجموعة اختلالات أساسية في الحياة العربية.

فالمجتمع الذكوري المتسلط، بكل دوائره الكبرى والصغرى من الأب الى الزعيم، يسحق كل الأشكال والتعبيرات الحرة الفردية وكل الحوارات الممكنة مع الحياة اليومية وكل امكانات التبادل والتعارف والمشاركة في ومع الآخر. وأن رغبة التعبير العادية الممنوعة والمحرمة والمكبوتة داخل العائلة والجماعة تدفع «الشخص» ـ الذي لم يصبح ذاتاً ـ وهو الشاعر المحتمل هنا، إلى التعبير السري، إلى دفتر ما، إلى حوار وهمي ساذج بالتأكيد. فنقصان العلاقة مع العالم يعوضه هذا الشخص بكمية من الأوهام، التي تتجسد مفردات شعر. إذ يُحرَّم على هذا الشخص تجريب العالم بحرية لتقتصر حياته على رغبات دفينة تجد تعبيراتها في اللغة غير الواضحة والمواربة، التي تتحول شيئاً فشيئاً الى نظام رموز شعرية.

هذا الشخص ـ الشاعر لا يجد أمامه سوى اللغة كبديل عن العالم، في مجتمع تسيطر عليه بلاغة لغوية دينية، تنصب نفسها حاجزاً أمام رؤية العالم المادي. وفي مجتمع مضاد للذة الغرائزية وللحواس الأربع ـ إذا استثنينا حاسة السمع اللغوي والطربي ـ وربما هذا ما يفسر تخلّف بقية الفنون والميادين الفنية المختلفة، خاصة البصرية منها (الأزياء ـ الأكسسوارات ـ التلفزيون ـ السينما ـ العمارة والهندسة الخ).

وعلى كل، لا تزال جاذبية العالم اللغوي الديني الأصل، والمقدس أقوى بكثير من أشكال العالم الوضعي والعملي الذي مآله الى الفناء! وهذه الجاذبية لا تزال تفعل فعلها في تحويل هذا الكم من المواطنين الى مجموعة شعراء سريين وعلنيين فتياناً وفتيات.

وهكذا فمن مختلف مراحل العمر تتهيأ مختلف مؤسسات المجتمع لتنشئة «المواطن ـ الشاعر» في صيغة واحدة معممة وصورة واحدة متكررة.



ففي المدرسة تضاف الى اختلال العلاقة بين إرادة التعبير الفردي ونظام الأبوة العائلي المطلق، اختلالات عديدة منها المناهج المدرسية نفسها التي تتحكم بها نزعات سياسية وأيديولوجية تحول درس التاريخ مثلاً الى مجموعة أحلام انشائية وبلاغة لا علمية ولا وضعية. أو تحول الرياضيات والفيزياء والكيمياء الى حجة لتذكر أمجاد عربية أو لتذكر بذاك النص الغيبي عن القدرة والمجهول الميتافيزيقي الشعري بمعنى من المعاني. . . إضافة الى نزوع التعليم العربي نحو وضع «الأدب» ضمن هالة روحية ذات تأثير تخديري فعال يلبي الحاجات العاطفية والنفسية والأوهام المكبوتة والرغبات الحلمية الساذجة المحوَّرة الى لغو كلامي، يتخذ اشكالاً وأبعاداً شعرية بمستوى من المستويات.

و«الشاعر» هذا، في مراهقته، يزداد استعداداً للشعر أكثر من أي وقت آخر. فنوعية المراهقة العربية، هي على الأغلب نوعية شبه مرضية. فالمراهق العربي لا يمارس سلوكه الذي يتناسب مع سنه. فهو بحكم اللاعلنية السائدة في العلاقات تتلخص علاقته مع العالم بخيارين: إما تمثيل دور الرجل القوي السيد، من خلال قسره على إكمال صورة أبيه، أو أن ينخرط في حركة احتجاجية على شكل صورة حزبية يسارية أو إسلامية أو قومية الخ، وفي الخيارين يتحول المراهق الى شخص متطرف ومزدوج السلوك (علني وسري)، وفي الحالتين فهو مشروع شاعري بمعنى من المعاني. ففي الحالة الأولى نجده منجذباً الى حالة شاذة في السياسة تقوم على تطرف شعري معادٍ للواقعية ولمعنى الآخر، وفي الحالة الثانية نجده منجذباً الى حالة انطوائية معقدة وغير طبيعية.

وعلى كل، ففي هذه المراهقة غير السوية وغير المشبعة يندفع «المواطن ـ الشاعر» الى شاعرية أخرى مرتبطة بفكرة «الحب». فهذا «الحب» في المجتمع العربي المعروف الصفات والملامح هو الحب الممنوع، العصي على التجسد، الصعب المنال، الوهمي القائم على التصعيد وعلى خيال لا يتبادل بانفعالاته مع حواس الطرف الآخر، حيث أن الطرف الآخر محجوب عنه. وهكذا فجأة، تتحول آلام ذاك «الحب» وشخصياته بمساعدة من نزار قباني وأم كلثوم وعبدالحليم حافظ وآخرين الى كلمات سرية على دفتر سري، مدرسي على العموم.

بعد هذه المراهقة السياسية والعاطفية يخرج هذا الشخص من المدرسة أو الجامعة الى الخدمة العسكرية الإلزامية، فينهرس ما بقي من فرديته وعقلانيته ووعيه الوضعي ـ المادي تحت ضربات الآلة السلطوية غير الرحيمة التي تقطع آخر صلة له بالسلوك المدني، ويتساوى، مهما كانت قدراته، مع جحافل من المواطنين ـ العسكريين، أو العاطلين عن العمل، أو الأساتذة الذين يحلمون بنابليون أو هتلر أو صلاح الدين. . .، أو الموظفين الحكوميين الذين يحلمون بانقلاب سياسي يرفعهم يوماً الى السلطة. . والمتحولين بأصنافهم وبأحلامهم شيئاً فشيئاً إلى فاشيين صغار. . والفاشية الصغيرة هنا عبارة عن شاعرية رديئة ومؤذية.

فالمواطن العربي يقف أمام اشكالية عويصة تتمثل بعدم توافقه مع العالم المحيط به، وإذا كان الانسان عدو ما يجهل، فإن مشاعر النقصان في معرفة الآخر، وفي معرفة حياته تتحول لديه الى مشاعر عدائية، تقارب السادية بمعنى من المعاني، أو تتحول إلى تأملات تتخذ صيغة لغوية بشكل أو بآخر، هي هنا الشعر بالتأكيد. وهذا الشعر يصبح بالضرورة مفارقاً للعالم لا محاوراً له، والمفارقة تنحصر بالعداء فحسب.

وهذا الشعر له صفة وصيغة الخطاب غير المحدد، وغير القابل للتموضع أو للانسياق في الزماني والمكاني. انه نص يخاطب مجهوله دون أي طموح لفك هذا المجهول أو ملامسته أو تخطيه.

وفي هذا التدارج تنمو أعداد «الشعراء» وتتكاثر على وتيرة واحدة وصورة واحدة. وفي هذه الكثرة، على كل حال، قلة «الشعر». فالشاعر ليس كائناً استثنائياً إنه النموذج الأعم، إنه صورة عمومية ازدادت بشكل ملفت في المجتمعات العربية ذات الطابع التأميمي، والأنظمة الديكتاتورية القامعة. إنه نموذج «المواطن الصالح» المتواجد في كل قرية ودسكرة وحي ومبنى، والذي تفرزه كل يوم مؤسسات وأنظمة البنية الاجتماعية ذات المواصفات الآنفة الذكر.

والشاعر هذا رديف الرائج اللامبتكر، الذي بسبب شخصيته غير قادر على اختراق وضعيته وبرنامجه التربوي الثقافي والديني الكامن في وعيه ولا وعيه. إذ ليس أمام هذا الشاعر سوى مواصفات معدودة ليحقق شاعريته. إذ على ما يبدو إن هذا الشعر لا يتطلب أية امكانيات وكفاءات وخصوصيات مادية أو علمية أو نفسية أو اجتماعية، باستثناء إجادة اللغة (وحتى هذا الأمر أصبح شرطاً ليناً على الاجمال).

مواطن ـ شاعر في صورة واحدة متكررة

وتتطلب كتابة قصائد هؤلاء الشعراء بضعة أمور بسيطة، إذ يكفي اقتناء مجموعة منوعة من كتب الشعر المترجم (بضعة شعراء فرنسيين ـ شاعران أو ثلاثة انكليز ـ نيرودا ـ ناظم حكمت ـ ريتوس ـ شعراء سوفيات سابقين. . .) إضافة الى تشكيلة من شعراء الرواد ومن تلاهم، طبعاً بشرط شراء أوراق وأقلام وقليل من البن والسجائر وغرفة رطبة، والجلوس على انفراد وقدرة على صنع خلاطة أو سَلَطة شعرية بمواصفات تحور المفردات قليلاً هنا، أو تحور الجمل قليلاً هناك.

هذا على صعيد المطالعة والصنعة، أما في الثقافة العامة فيفترض أن يكون شاعرنا هذا يسارياً ثورياً معارضاً أو معارضاً فحسب، يجيد حفظ واستعمال كلمة «جلاد» أو «الشرطي» أو «الزنزانة» ويكثر منها بين الأسطر. كما يفترض به محبة الفقراء وانتهاؤه اليهم، وعليه أيضاً أن يهدي قصائده الى الشهداء ويمجد «الحجارة».

أما في الحب فيكفي الاكثار من التشبيه، فالحبيبة المقرونة بذكر القمر والحديقة والورد والملائكة والنهدين كافية لتنجز القصيدة، ولا غضاضة من بعض التفاصيل عن الياسمين والعطر وزبد البحر والليل. ثم يتمرن المواطن ـ الشاعر في بريد القراء لفترة معينة تتحدد بسرعة تأقلمه مع الواقع الشعري ثم ينتقل الى الجلوس في المقهى، وهنا يحفظ شيئاً ما عن «الحداثة» وسيرة الحداثويين وما حصل في مجلة «شعر» أو «مواقف» وما قاله ذاك الشاعر أو هذا، فيستعد لكتابة مقالات ترفد الحوارات الأزلية عن هذه «الحداثة» الرائعة.

وفي هذا النوع من السِيَر نجد أن كل ما عايشه هؤلاء الشعراء كان وهماً وخيالاً تصعيدياً يغيب الجسد فيه ويغيب الآخر فيه ويغيب العالم وتجربته. . . إنه الشعر الذي يُكتب بكثرة والذي يغيب عنه الشعر نفسه.

وفي كثرة الشعراء وقلة الشعر، يستقيم ديوان العرب على غياب العالم وغياب الشعر. وربما أيضاً غياب الكائن. □



الدمُ قراطية

باسم المرعبي

١

■ على حبري أشوى
ولقلبي رنّةُ الورقِ المحروق
أدحرجُ في الرماد
فأطوي قلبي
وأنهالُ بها عَلي
أنهالُ على جذورٍ تصدأ
أنهالُ على رَمادٍ مريض

٢

يا فُرات
يا بُكاء الفواخت
يا جُرح الرجاء
مَن سجّاك، هكذا، كتابوت
مَن جرّك كخيط مِن سجادة صلاتِنا؟

٣

سَجنٌ، سجانون
سجّانٌ، مسجون
● وَطني زنزنني
سَجن، يسجن
● الأرضُ أمرضَتني
سأُجَنّ

٤

يقطعونَ صبرهم بالسجائر «الوطنية»
وهم يرنون الى صُلبانهم تُسحل
وعلى وقع أغلالهم يعتلون الأسرّة
لينجبوا الدماء للحروب

٥

أقطعُ الفُراتَ دمعةً، دَمعة
وبدجلة منديلي الحزين
أجفّفُ آلامي



٦

البناياتُ تعلو
الطائراتُ تعلو
الحمائمُ تعلو
ويعلو في الشخوص الرماد

٧

كم من الوعود الشاسعة، كالعطر،
تُخبّىء أيّها الكمّون؟
كم من الهواء أرديت أيتها الكيمياء؟
هكذا اقترنت لديّ بالهواء المكمّم
فألف كربلاء قادمة
من شقك،
أيتها الكيمياء!

٨

أرفعُ قلبي، نَخباً
وأقرعهُ بقلب طفل
أرفعهُ سقفاً، فوقي، لأتقيني
قلبي الذي يُفرفح
مع أجنحةِ حمام المزارات
والقباب الدامعة،

٩

أستنجد بالنيل
فيُسرع بَردى
أشكو العطش
فألفي دجلةَ والفرات،
في يديّ مجذافين،
أقطع بهما صحراء العالم

١٠

أستدينُ عُشباً من «الهايدبارك»
فتقبضُ الشرطةُ على حدائقي

١١

أسندُ ظهري إلى الفُرات، فتنالُ القوارب تحمل جُثث القتلى،
والأمهاتُ تشرئبّ عباءاتهن،
تنهالُ ريحٌ على شموع، رمالٌ على زهور
وأتهجّى الفُرات، فأرى سياط العطش على شفتي!

١٢

دجلة جنازةٌ
يبكي عليها الفُراتُ القتيل
وقلبي بينهما صرّدُ دَمع

١٣

وطني وظنّي
وطني وسجني [وطني سجيني]
وطني ستارةٌ منقوعةٌ بالدم
تخفي براءةَ المشهد!!

١٤

سماء زرقاء عالية ـ المشهد في حديقة وطنية ـ
طاولة نظيفة لامعة،
قهوةٌ سوداء كعيون البدويات
عينان سوداوان كالقهوة العربية
. . . كُلّ شيء مُرتّب
سوى أنّ الجرائد تُقرأ بالدم

١٥

هل الشعبُ عُشبٌ؟
إذاً، لماذا كُلّ هذه الخنازير تعصف بِه؟ □

(●) أكثر مقاطع هذا النص مكتوبة بين العام ١٩٨٥-١٩٨٦.

كتب

صراعات الكواليس إلى الواجهة

جورج طراد

اليمن الجنوبي من الاستقلال إلى الوحدة
دراسة تاريخية
علي الصرّاف
رياض الريس للكتب والنشر. لندن ١٩٩٢

■ للوهلة الأولى، قد يبدو كتاب «اليمن الجنوبي: الحياة السياسية من الاستعمار إلى الوحدة» لمؤلفه علي الصرّاف، وكأنه تاريخ مضى عليه الزمن. ذلك ان اليمن الجنوبي بات جزءاً من الدولة اليمنية الواحدة التي أعادت لحمة البلاد وأصلحت ما أفسده الاستعمار البريطاني قبل عشرات السنين. لكن، وفي العمق، فإن الكتاب يبدو قبضاً على حركية الحياة السياسية في اليمن الجنوبي، ومن خلالها على حركية النشاط السياسي في اليمن الواحد الجديد، المتجدد. ذلك ان ما يصح على الجزء قد يصح على الكل. أو على الأقل فإن الخلفيات التي تحرّك الجزء لا بد وان تترك بصماتها، في شكل أو في آخر، على مسيرة الكل.

من هنا فإن كتاب علي الصرّاف يرتدي طابعاً خاصاً من الأهمية، بالنسبة إلى الذين تعودوا قراءة أحداث الحاضر على ضوء ملابسات الماضي، وراحوا يستقون من الحوادث المتعاقبة ثوابت تاريخية تصلح لأن تكون مادة يؤسس عليها في التعرف على توجهات الحاضر، وبالتالي المستقبل، السياسي لدولة من الدول العربية شهدت، كاليمن الجنوبي السابق، تقلبات حادة اتصفت، في بعض مراحلها، القديمة أو الحديثة على السواء، بأحداث دموية كثيرة تكاد تكون الخلفية السياسية المشتركة لكل التطورات.

علي الصراف المتخصص في التاريخ السياسي العربي، تعامل مع موضوع اليمن الجنوبي تعامل المؤرخ المتحرك. ونقصد هنا انه لم يكتف بالأحداث، بما هي ماض منته ومغلق، إنما أبقى بحثه دائراً في فلك التطورات ليحوّل بحثه وثيقة حيّة نابضة يكفي القارىء الاطلاع على جوانبها وتلمس حيثياتها ليخرج بانطباع واف لمسيرة تطورات الحياة السياسية في اليمن الجنوبي. ومن الواضح ان المؤلف زاوج، في دراسته هذه، بين صفات المؤرخ الرصين الذي يستند إلى وثائق ثابتة يقرأ من خلالها التطورات ويرسم لها مساراً متكامل الوضوح، وبين مزايا المعلّق السياسي الذي يقرأ الأحداث الحاضرة في ضوء قناعات معينة، وربما مواقف سياسية محدّدة، يوظفها جميعاً من أجل استكمال لوحة موضوعه. وهذا ما يفسر كيف ان علي الصرّاف، لاسيما في الفصل الأول من الكتاب، وإلى حد ما في الفصلين الثاني والثالث، انطلق من وثائق وحقائق تاريخية ثابتة لا تمكن مناقشتها. في حين انه في الفصل الرابع، وتحت عنوان «الثورة تأكل أبناءها» أبقى المجال مفتوحاً أمام اطلاق آرائه الشخصية، أو ما يمكن ان يصنّف على انه آراء شخصية. هكذا يمكن الاستنتاج ان منهجية البحث التاريخي السياسي التي اعتمدها المؤلف، تجمع ما بين الحقائق كحقائق، وما بين الزاوية الشخصية لقراءة هذه الحقائق والتعليق عليها. فهو قد بدأ كمؤرخ وانتهى كمحلّل، مع ما بين المارستين من فوارق واختلاف منهجية. ومما يرسخ الجانب الأول ويوحي به، ان المؤلف يستند إلى نوعين من الشهادات. الأول يتعلق بالوثائق وبالحقائق ويتعزز بشهادات حيّة ينقلها على لسان رجال سياسة يمنيين يعلقون على الأحداث ويلقون، في أحيان كثيرة، أضواء كاشفة على جوانب ظلت غامضة في الحياة السياسية التي شهدها اليمن الجنوبي طوال أكثر من قرنين. ولعله من أبرز دواعي الأسف هنا ان أسماء الساسة اليمنيين الذين اغنوا البحث بمعلومات ثمينة، قد ظلت مجهولة، ذلك ان العديد منهم و«تجنباً لما قد تثيره موضوعات الكتاب من حساسيات» قد آثروا اغفال ذكر اسمائهم، فاختار الكاتب كما يقول في الصفحة ٢٣، اسقاط أبوة كل الآراء التي استقاها من مصادرها الحية، «لكي لا يكون ثمة تمييز يأتي في غير موضعه». ربما كان من الأفضل تجنب هذا الاغفال، عندما يكون الأمر متيسراً، وذلك لكي يكتسب البحث مصداقية أكبر، وتبقى قنوات الاتصال قائمة بين الوثائق التاريخية الثابتة وبين الشهادات الحيّة المعاصرة التي كان من شأنها ان تتحول، في المستقبل، إلى وثائق تاريخية جديدة لو انها جاءت ممهورة بأسماء أصحابها.

جوانب غامضة يكشف عنها عبر شهادات حيّة لرجال سياسة يمنيين

على كل الأحوال هذه النقطة لا تؤثر في شيء على أهمية الدراسة، لجهة رصانتها وتماسكها ومقدرتها على اعطاء فكرة متكاملة عن تطورات الأحداث السياسية في اليمن الجنوبي، بدءاً من مرحلة الاستعمار البريطاني، وأحياناً قبله، وصولاً حتى الوحدة



الشاملة للتراب اليمني التي ظلت حلماً يسعى اليمنيون إلى تحقيقه. حلم يقترب من الواقع حيناً، ويبتعد عنه أحياناً. ودائماً يحدث الاقتراب والابتعاد، كما يستشف من الكتاب، على ضوء المعطيات الاجتماعية الداخلية أو تحت تأثير الضغوطات الاستعمارية الخارجية.

وعندما ننتقل إلى الجانب الآخر، وهو الجانب المتعلق بالفصل الرابع تحديداً، وأحياناً ببعض جوانب الفصلين الثاني والثالث، فإننا نلاحظ ان علي الصرّاف يتمادى بعض الشيء في تدخله الشخصي في سياق التأريخ. تدخل قد لا يكون ظاهراً في الغالب، ولكنه يتلألأ من خلال اختيار المؤلف للأحداث والتطورات بحيث يبدو وكأنه يتخذ موقفاً ما. هذا مع العلم بأن المؤلف، لا سيما في المقدمة والمدخل، قد حرص على طرح مبدأ الموضوعية أكثر من مرة. كأن يقول: «هنا محاولة لتسجيل سيرة ذاتية للحياة السياسية في جنوب اليمن، حرصنا جهدنا على ان تكون حيادية وموضوعية» (ص ١٧) أو «أردنا لها ان تظهر بكل غناها وتعقيداتها من وجهة نظر مستقلة ومحايدة» (ص ١٩). ويبدو الكاتب حريصاً أكثر على شعار الموضوعية التاريخية، حين يرمي تبعة احتمال وصفه بغير المحايد على عاتق ممارسة نوع من القراءة «لا تتعمد التعمّق في حيادية (الكتاب) التاريخية الباردة» (ص ٢٢). ونعتقد ان شعار هذه الموضوعية لم يبق سائداً في جوانب الكتاب جميعاً، لا سيما في الفصل الرابع منه. ولسنا في حاجة، على ما نعتقد، إلى تفصيل كل جوانب «الخروج على الحيادية» في الكتاب، وان كنا نكتفي للتدليل عليه، تمثيلاً لا حصراً، من خلال الآراء التي أطلقها المؤلف حول تصرفات الرئيس علي ناصر محمد الذي أطاحت به أحداث كانون الثاني (يناير) ١٩٨٦. ليس هذا فحسب بل ان منهجية البحث الرصين تأثرت سلبياً جراء موقف المؤلف من علي ناصر محمد، وهو موقف يبدو لنا غير ملتزم بقواعد البحث التاريخي المحايد. من مظاهر هذا الجانب نقتطف بعض الأدلة. وهنا أبرزها:

ـ يستشهد الكاتب في متن البحث، برأي لأحد معارضي علي ناصر محمد، هو سالم صالح محمد، يروي فيه تفاصيل ما حدث في قاعة الاجتماعات صبيحة الثالث عشر من كانون الثاني (يناير) ١٩٨٦ بين أعضاء القيادة (ص ٣٤٥). في حين انه ينقل رواية علي ناصر محمد، وهو «الرئيس الشرعي» يومها، للوقائع ذاتها، ويضعها في هامش البحث (ص ٣٤٧). ونعتقد ان «الموضوعية الحيادية» كانت تقضي بإعطاء فرص متكافئة لكل الأفرقاء المعنيين للتعبير عن رأيهم وتفسيرهم للأحداث.

ـ يوحي المؤلف ان علي ناصر محمد لم يكن يهمه سوى البقاء في السلطة. والدليل ان الصرّاف، في تعليق شخصي على ما آلت إليه الأوضاع بعد فرار علي ناصر محمد إلى صنعاء، يقحم ملاحظة ذاتية مفادها ان الرئيس المخلوع سعى إلى ان «يشكل قوة ضغط قد تحاول فتح دولاب مطحنة الرؤوس قدرة جديدة على الدوران» (ص ٣٥١). قد يكون علي ناصر محمد فعلاً متمسكاً بالسلطة، «ولو عبر بحر من الدماء»، على فريق، دون آخر، في سعيه الدموي إلى السلطة؟

أهمية الكتاب كونه وثيقة تاريخية متكاملة

ـ يؤكد المؤلف ان «الرئيس الشرعي»، علي ناصر محمد، «خطط لمجزرة عظيمة من أجل ان يتخلص دفعة واحدة من جميع المعارضين والقيادات التاريخية ليكرس بقاءه رئيساً إلى الأبد» (ص ٣٥٢). هنا أيضاً قد يكون الأمر صحيحاً. ولكن أليس من الصحيح كذلك ان جهات أخرى تحركت على ضوء التخطيط الدموي نفسه، منذ ما قبل وصول علي ناصر محمد إلى رأس السلطة، وحتى ما بعد الاطاحة به؟

نعترف هنا ان هذا الابتعاد عن الموضوعية، أو ما نراه كذلك، له الكثير من الأسباب التخفيفية. فلقد جمع المؤلف وثائقه ومعلوماته ووضع بحثه، بعد الاطاحة بعلي ناصر محمد. ومن الطبيعي ان يكون قد استمع إلى شهادات خصومه. وربما هو تأثر بها. ثم ان المهزوم، في العادة، تلقى عليه المسؤولية الكبرى، لاعتبارات كثيرة، ليس هنا مجال شرحها وتفصيلها. ونعتقد، فرضياً، انه لو بقي الرئيس السابق في السلطة، لاتخذ الكتاب منحى آخر، على الأقل في الجانب الحديث والمعاصر للتأريخ للحياة السياسية في اليمن الجنوبي. وبالتالي، هذه الثغرة ربما تكون نتيجة طبيعية لما حدث من تطورات.

لكن هذه الثغرة لا تخفف كثيراً من أهمية الكتاب كوثيقة تاريخية متكاملة يمكن للقارىء العربي الرجوع إليها لتكوين فكرة وافية عن مسيرة الحياة السياسية في اليمن الجنوبي. فنحن نكتشف فيها ان الاستعمار الانكليزي فتح عينيه على أهمية اليمن الجنوبي منذ وصول عسكر نابليون بونابرت الفرنسي إلى الاسكندرية في العام ١٧٩٨. ففي العام التالي احتلت قوى بريطانية جزيرة «بريم» الواقعة في مضيق باب المندب، لتبدأ منذ ذلك التاريخ التحركات المباشرة لوضع اليد الاستعمارية على المنطقة.

وبموضوعية تاريخية يعلمنا المؤلف ان التحرك الانكليزي اكتسب المزيد من الحدة، بعد ان باشر محمد علي، والي مصر، في العام ١٨٣٧ بتحريك جيوشه باتجاه اليمن الشمالي. ولأن سلطان لحج، اليمنية الجنوبية، آنس في تحرك محمد علي بادرة تمكنه من التخلص من المعاهدة التي فرضها عليه الانكليز بالقوة، فإنه سارع إلى قطع العلاقات مع بريطانيا وإلى أسر سفينة تجارية انكليزية في ميناء عدن. وبعد تطورات متسارعة استولى الانكليز بالقوة على ميناء عدن في كانون الثاني (يناير) ١٨٣٩. لكن القبائل اليمنية ظلت تقاوم الاستعمار بالرغم من توقيع ٩٠ معاهدة (ص٣١). مع هذا ظلت عدن ملحقة مباشرة بالهند حتى العام ١٨٩٣، ثم أصبح لها حكومة يتولى رئاستها المقيم البريطاني، أي السفير، حتى العام ١٩٣٢.

الإمام يحيى، في الشطر الشمالي، وبعد انسحاب تركيا اثر الحرب العالمية الأولى، أعلن استقلال الشمال وراح يدعم الجنوب في مقاومة الانكليز، داعياً إلى وحدة اليمن. ووصلت الأمور إلى المواجهة المسلحة التي انتهت إلى معاهدة ١٩٣٢ حيث اعترفت بريطانيا بسلطة الإمام يحيى في الشمال، مقابل احتفاظ بريطانيا بالحماية لفترة لا تتجاوز الأربعين سنة. لكن الاستعمار انطلق يمارس لعبته من زاوية زرع المنافسة بين زعماء القبائل وإغرائهم بالأموال والسلطة. وبقيت بريطانيا متمسكة بعدن وبأهميتها. بدليل ان «الكتاب الأبيض» البريطاني (١٩٦٢) تضمن فقرة جاء فيها: «ستتابع دعم السلاطين والحكام الآخرين في اليمن الجنوبي، وان قاعدة عدن ستكون المقر العام الدائم لهذه العملية. كما



ان عدن، بالاضافة إلى المملكة المتحدة نفسها وسنغافورة، ستكون أحد المراكز الثلاثة الأساسية في الاستراتيجية العالمية لبريطانيا» (ص ٤٦). في السنة نفسها التي وضع فيها «الكتاب الأبيض»، تمت الإطاحة بالإمام يحيى في الشمال إذ قامت ثورة ٢٦ أيلول (سبتمبر) ١٩٦٢ التي أرست قواعد الجمهورية في الشمال. وهذا ما ضاعف من مخاوف الاستعمار البريطاني، خصوصاً وان تحركات اليمن الجنوبي راحت تتكثف من أجل التخلص من الانكليز. وتتالت الانتفاضات وتوسعت رقعتها إلى ان حصلت عدن على استقلالها في الثلاثين من تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٧، حيث تولى قحطان محمد الشعبي رئاسة الجمهورية وعلي سالم البيض منصب وزير الدفاع (ص ٢٠٧).

وهنا تنفتح في البحث جيوب جديدة بالغة الأهمية إذ يسلط المؤلف الضوء على الأحزاب السياسية ومحاولات التجمع في اليمن الجنوبي، مع ما شهدته المرحلة من صراعات داخلية ومنافسات وحركات تصحيحية (ص ٢٣٢) أدت في صيف العام ١٩٧٠ إلى وصول الجناح اليساري إلى مراكز هامة في الدولة، من خلال شخص علي ناصر محمد «أحد القادة البارزين للجناح اليساري، الذي أصبح بذلك عضواً في مجلس الرئاسة ورئيساً للوزراء» (ص ٢٣٦). في غمرة هذه الأحداث الداخلية في الجنوب، كان ثمة عوامل في الشمال تتحرك في ضوء الخوف من سيطرة اليسار على عدن فوقعت حرب ١٩٧٢ بين الشطرين لأسباب ثلاثة يفصلها المؤلف (ص ٢٤٩)، لكن اتفاق القاهرة وضع حداً لهذه الحرب بين الأشقاء، على قاعدة الابتعاد عن النزاع المسلح والعمل على توحيد شطري البلاد اليمنية. وفي العام ١٩٨٠ تمت إزاحة عبدالفتاح اسماعيل من الواجهة السياسية في الجنوب، وجاء علي ناصر محمد محله. فالرجل «كان الوحيد الذي نجح، ان لم يكن في كسب ثقة الجميع، ففي ان يكون حصيلة عدم القدرة على انتخاب شخص آخر» (ص ٣٠٢). لكن هذه التسوية لم تكن سوى الواجهة التي تخفي عوامل التفجير. ولقد جاء استئثار علي ناصر محمد وأنصاره بالسلطة، ليضاعف من احتمالات الانفجار حيث تكتل الخصوم ضده وقامت مفاوضات بين الطرفين بدت انها محكومة بالفشل لأن الرئيس، «يذهب بالحزب وبالسلطة في اتجاه ديكتاتورية لا تساوي أخطاء قيادة اسماعيل ذرة أمامها» (ص ٣١٩). وراح الرئيس يقصي خصومه أمثال علي عنتر (ص ٣٢٣)، ويساوم من أجل عودة عبدالفتاح اسماعيل (ص ٣٢٦) إلى البلاد. لكن هذا لم يخفف حدة المعارضة بحيث ظلت تتزايد إلى ان اضطر الرئيس إلى التخلي عن رئاسة الوزراء في شباط (فبراير) ١٩٨٥، وتمت عملية تقاسم مؤقتة للسلطة بين الرئيس والمعارضة. لكن كل طرف كان يريد المزيد من المكاسب إلى ان حدثت الوقيعة النهائية، وسط أجواء داخلية واقليمية ودولية، مواتية للمعارضة فاندلعت أحداث كانون الثاني (يناير) ١٩٨٦ الدموية، وأدت إلى فرار علي ناصر محمد إلى صنعاء.

هذه المرحلة الحديثة يتوقف عندها المؤلف ملياً، ليس فقط لأن ذيولها ماتزال ماثلة للأذهان. بل لأنها كذلك غنية بالدلالات الناجمة عن الفارق الشاسع بين طروحات القيادة اليسارية، وبين المعطيات القبلية للمجتمع في اليمن الجنوبي. وهنا يستعرض المؤلف تأثيرات التحالفات القبلية على المنحى السياسي في البلاد، مما أدى إلى توزيع الجيش إلى مناطق نفوذ بحيث قام نوع من توازن الرعب بين قطاعات الجيش (ص ٣٣٢).

ويسرد المؤلف حقائق كثيرة مشوقة تسلط الضوء على المرحلة، ولعل أبرزها، تمثيلاً لا حصراً، قضية مقتل عبدالفتاح اسماعيل والروايات الرسمية والشعبية المتناقضة حولها (ص ٣٥٢ وبعدها). حيث يتبين في النهاية ان من كلف قتل اسماعيل قد قُتل، وان قاتل القاتل قد تم اغتياله، وذلك إمعاناً في التضليل وفي إبعاد الشبهات التي عادت ورست على عضو قيادي كان مبدئياً حليف اسماعيل، هو سعيد صالح، الذي عاد ومات أواسط العام ١٩٩١، «في حادث مؤسف» (ص ٣٥٤). وكأن القتل والاغتيالات التي أعقبته حلقة في سلسلة على الطريقة الأميركية التي تجلت في اغتيال جون كينيدي وما أعقبه من تصفيات للتضليل. وقبيل انتهاء البحث، يؤكد المؤلف على ناحية مهمة يمكن اعتبارها تلخيصاً موجزاً لديناميكية التحركات في الحياة الحديثة للسياسة اليمنية الجنوبية. ناحية تظهر مقدار البون الشاسع بين المبادىء والشعارات السياسية، وبين الواقع الاجتماعي الحقيقي. «فالمشكلة لم تكن، في الأصل، مشكلة صراع بين تيارين لا يجدان سبيلاً لتسوية أو حل لخلافاتهما يقوم على أساس مبادىء الايديولوجيا نفسها التي يتخذانها معاً، محوراً واطاراً مرجعياً لنشاطهما وموقفهما. بل في عوامل وتأثيرات أخرى كان يجب، على الدوام، قراءتها في المجتمع لا في السياسية، وفي الاقتصاد أكثر مما في الايديولوجيا، وفي العلاقات الاقليمية والدولية المحيطة لا في العلاقات بين تيارات وقوى الحزب الاشتراكي نفسه» (ص ٣٥٥).

مقتل عبدالفتاح اسماعيل جر إلى مسلسل اغتيالات على الطريقة الأميركية

هذه اللقطة الهامة التي يقبض عليها علي الصرّاف، تصلح لأن تقال ليس على ماضي اليمن الجنوبي، بل كذلك على الواقع الحالي الحاضر حيث يتضح ان صراعات كثيرة ماتزال تدور في الخفاء، رغم الوحدة اليمنية. أكثر من هذا فإن هذه اللقطة تنطبق على الوضع السياسي في أكثر من دولة عربية. مع مطلق الحالات علي الصرّاف يؤكد ذلك في مقدمة الكتاب، حيث يقول: «إننا لا نتحدث عن اليمن وحدها. ففي مستنقع الحيوات السياسية العربية ما يكفي من الدلائل على ان التخلف السياسي تابع لا لتخلف الاقتصاد والمجتمع بل لتخلّف العقل» (ص ١٦). □



أفول «الصراحة»!

صلاح مهدي

حرب الخليج «أوهام القوة والنصر»
دراسة
محمد حسنين هيكل
مركز الأهرام للترجمة والنشر ـ مصر ١٩٩٢

■ في كتابه، يجمع هيكل، ولا شك، بين دقة الباحث، ومهارة الصحافي، وفن السياسي، وبين حبكة الأديب ومعرفة الخبير، فهو أحد أمهر طباخي القرار السياسي.

هذه الروافد، التقت في مؤلفه الأخير «حرب الخليج» فتحولت الى سيل من المعرفة الجديدة عن هذه الحرب، قد يكون من الصعب على الغير إيجاده ـ خلال هذه المرحلة على الأقل ـ بهذا التدفق القوي والمنظم. لأن الطريق باتجاه مادة مختارة مثل هذه، ما زالت غير سالكة، يخيم عليها الظلام وتشعبها المتاهات وهي تحتاج، دون ريب، إلى دليل عارف يجنب الباحث التيه أو التحفظ أو الرجم في الغيب. وغياب هذا الدليل يجعل البعض يتردد أو يتراجع منذ الخطوة الأولى، رغم إغراء المغامرة، غير أن هيكل عثر عليه عندما استجمع إمكانياته ـ وهي كبيرة ـ مراجعاً رصيده الضخم والفعال في العلاقات العامة، وعلى مختلف المستويات، فمشى وراء الدليل، بين الألغام، بحذر شديد، وحنكة ملحوظة، وسرعة مطلوبة، وخرج سالماً. تاركاً لنا في نهاية المطاف، ضوءاً كاشفاً ينيره، فاستحقت رحلته الشاقة في هذا السِفْر، بلا شك، لقب «كتاب المرحلة» دون منازع. بتوثيقه المثير للاعجاب والدهشة، حيث احتوى على ١٣ وثيقة جديدة عن الأزمة والحرب، وبتجسيده المتكامل لصور الأحداث: حية، ناطقة، متتابعة، خارجة من بين السطور شادة القارىء ـ شاء أم أبى ـ إلى الحَدَث بكل أحاسيسه التي تصل حد اللعنة حيناً أو الغضب أو الثورة أو البكاء أحياناً أخرى. والسيد هيكل لا يريد اللعب بأعصاب أحد ولكنها طبيعة الموضوع وسمات وأسلوب الكاتب الناجح.

إننا لا نزعم بأن هذه المداخلة وحسب المجال المتاح لها، احتوت على ما يجب أن يُكْتَبْ بشأن مؤلَف الأستاذ هيكل، فالملاحظات بشأنه كثيرة وحرب الخليج ـ بحد ذاتها ـ ما زالت حديث الناس. إن النقاط التالية وإن أعدت على عجل بدت لنا ضرورية:

١ ـ يتحدث الكاتب وبشكل سريع عن الأزمة الرابعة لقضية الكويت (١٩٦١) قائلاً: «كان العرب قد سبقوا مجلس الأمن الى التصرف في القضية فقد عَرَضَتْ مصر على جامعة الدول العربية مشروع قرار بارسال قوات عربية لحماية الكويت، حتى لا يكون استقلالها في حماية قوات بريطانية، واستجاب مجلس الجامعة، ووصلت الى الكويت فعلاً قوات أمن عربية ـ مصرية بالدرجة الأولى (ص ٢٧٢)» والعكس هو الصحيح فمجلس الأمن سبق العرب في مناقشاته لأزمة ١٩٦١ حيث اجتمع في ٢ تموز/يوليو من العام ذاته في خضم الحرب الباردة، ولم يتوصل لاتخاذ قرار بشأنها[1]. أما الجامعة العربية فعقدت اجتماعين ـ الأول بتاريخ ١٢ تموز/يوليو ١٩٦١ واستمر حتى ١٣ منه، قُدِمَ خلاله مشروع قرار مغربي معدل من تونس، تألف حينه من ثلاثة بنود أساسية وأربع فقرات فرعية[2]. وحتى يتسنى لمندوبي الدول الأعضاء، العودة إلى حكوماتهم وأخذ رأيها، تقرر تأجيل الاجتماع الى الساعة السادسة من مساء الخميس الموافق ٢٠ تموز/يوليو من العام ذاته. وفي بداية الجلسة الأخيرة أيدت ثماني دول عربية من أصل عشر ـ هم مجموع أعضاء الجامعة آنذاك ـ المشروع المغربي التونسي الذي تضمن ـ من بين ما تضمنه ـ إرسال قوات عربية الى الكويت لتحل بدل القوات البريطانية الموجودة هناك. وخلال احتدام النقاش حول مهمة هذه القوات العربية، قُدِّمَ للمجتمعين مشروع قرار سعودي أكثر تفصيلا من سابقه، ودارت حول هذا الأخير مناقشة طويلة ومفصّلة انتهت الى إقراره في اليوم نفسه الذي قُدِّمَ فيه، بأغلبية تسعة أصوات ضد صوت واحد هو «العراق». وبناء عليه، أُعْتُمِدَ مشروع القرار السعودي تحت رقم ١٧٧٧/٣٥ قراراً صادراً عن جامعة الدول العربية، قبلت بموجبه الكويت عضواً في الجامعة[3]. وأرسلت بمقتضاه قوات عربية بلغ تعدادها ٣٠٠٠ رجل معظمهم من السعودية والباقي من الأردن ومصر وسوريا[4]. وفي تشرين الأول من العام ذاته، اختلف الرئيس جمال عبدالناصر مع كل من ملك السعودية وملك الأردن فبادر إلى سحب القوات المصرية من الكويت. والكاتب عاش ذلك الخلاف كما نحسب.

يتضح مما ورد أعلاه أن مصر لم تعرض أي مشروع قرار على جامعة الدول العربية يتعلق بالنوبة الرابعة لقضية الكويت (١٩٦١). ويبدو أن السيد هيكل اعتمد هذه المرة على الذاكرة وليس على الوثيقة. إن مرور تلك الأزمة بسلام يعود بتقديرنا لسببين، الأول، هو إعلان رئيس مجلس الوزراء العراقي آنذاك اللواء عبدالكريم قاسم في خطاب مذاع، معارضته آراء بعض مستشاريه بشأن استخدام القوة ضد الكويت، وقراره باعتماد الوسائل السلمية. والثاني، هو الحماية البريطانية للكويت.

وعلى هذه الشاكلة وفي مواقع عديدة من الكتاب نجد أن هيكل يحرص على منح بلاده (مصر) أدواراً وإمكانيات مُبالَـغ فيها. والكاتب ـ كما نعتقد ـ يوافقنا الرأي على أن دور مصر القيادي انتهى بوفاة جمال عبدالناصر.

يمنح هيكل بلاده أدواراً وامكانيات مبالغ فيها

٢ ـ سرد المؤلف في الصفحات ٣٢٧ ـ ٣٣٠ التهم المتبادلة بين الرئيس المصري وبين الرئيس العراقي، وعزا السبب إلى أجواء المجاملات التي تتخلل لقاءات الزعماء العرب وما ينجم عنها أحياناً من «سوء فهم»، وكذلك الى الاجتماعات المغلقة التي «لا تضبط بمحضر». وبالمنوال ذاته يتحدث الكاتب عن وقائع الروايات المختلفة بين الرئيس مبارك وبين الملك حسين، مُرجعاً السبب الى أن «اختلاف الرؤى من اختلاف المواقع (ص ٣٩٤)». والسيد هيكل يعلم تمام العلم أن التحليل الموضوعي للوقائع الحاصلة

يستوجب ربطها بالاستراتيجيات المعتمدة في الدول الثلاث تجاه الأزمة موضوع البحث، فمثل هذا العمل قد يؤدي الى اكتشاف الحقيقة أو على الأقل يساهم بفتح باب البحث عنها. غير أن الكاتب ارتأى عدم الخوض في ذلك لأنه هو نفسه وقع في مطب المجاملات (وإذا كان مجال هذه الأخيرة بين الكتاب والحكام فإن لها تكلفة دون ريب) وها هو السيد هيكل يدفع الثمن. فقد ألقى غموضاً جديداً وإضافياً على مسألة ما زالت محل أخذ ورد. وعلى سبيل المثال نقول: إن الرئيس العراقي كان مدركاً، ولا شك، لهدف زيارة الرئيس المصري إلى بغداد بتاريخ ٢٤/٦/١٩٩٠ وكان لديه هو الآخر مطالب محدودة وبحوزته معلومات حول اجراءات آنية ونوايا مستقبلية كويتية إعْتَقَدَ أنها غير مقبولة، لا بل معادية. لذلك عقد العزم على وضع حد لها، بأن جعل باب استخدام القوة ضد الكويت مفتوحاً، خصوصاً وإنه الأقوى، وقرر كذلك بأن من يريد إغلاق هذا الباب عليه أن يبادر إلى حث الكويت على الاستجابة للمطالب العراقية، والكويت قادرة على ذلك، بلا شك، لذا، من المُستَبْعَد أن يتخلى صدام حسين عن هذه السياسة دفعة واحدة ودون أي شرط. وما أورده بيار سالينجر في كتابه(٥) يعزز هذا الرأي. وسالينجر يبدو لنا في هذه النقطة وكأنه أكثر صراحة من هيكل فهو يقول: «بعد هذا اللقاء انتقل مبارك على الفور الى الكويت وأبلغ الأمير بتفاصيل ما قاله صدام ولكنه اختار من التفاصيل ما يرغب بنقله. لقد أبلغه على سبيل المثال «سمعت من صدام حسين شخصياً أنه لن يدفع بجيشه ولن يهاجم الكويت» في حين نسي أو تناسى أن يبلغه ما تبقى من الحديث أي «ما دامت المفاوضات بين العراق والكويت جارية» وكذلك الأمر نقل مبارك الرسالة المنقوصة نفسها إلى واشنطن ثم إلى الرياض(٦)».

إنه لمن المثير للاستغراب أن ينسى الرئيس المصري الشطر الثاني من رسالة خطيرة في ظرف حرج لأزمة عويصة ثلاث مرات خلال يوم واحد. إن الدراسة المنفردة لهكذا تصرف قد تبدو مبتورة وغير وافية، فالأمر قد يستوجب رصداً للدور الذي لعبه الرئيس مبارك خلال أزمة الخليج، برمته، واستحضاراً ذهنياً المسلسل الدرامي البادىء في ٢٣ شباط/فبراير ١٩٩٠ (مؤتمر قمة عمان لدول مجلس التعاون العربي) مروراً بـ ٢٨ أيار/مايو من العام ذاته (مؤتمر القمة العربي في بغداد والذي هو البداية الحقيقية لأزمة الخليج كما يرى السيد هيكل، وهو مصيب بذلك الى أبعد الحدود) وانتهاء بـ مساء ٢ آب/أغسطس من العام ذاته (حيث تم إيقاظ الرئيس المصري في تمام الساعة الرابعة والنصف فجر ذلك اليوم، وبقي دون حراك سياسي فعال حتى الساعة الخامسة من مساء اليوم نفسه حين جاءه الملك حسين إلى الاسكندرية مذعوراً. وبعد تبادل الآراء اتصل الرئيس مبارك بالرئيس صدام حسين مثلما فعل ضيفه الأردني من قبل، ومنذ تلك اللحظة بدا الفارق في التعاطي مع الأزمة بين الرجلين، ففيما كان ملك الأردن عارفاً بالمزاج العراقي، مدركاً لردود أفعال الرئيس العراقي الخطيرة على إدانة من هنا أو شرط من هناك، بات الرئيس المصري مشغولاً بأعداد السيناريوهات السرية والشروط المعلنة (لحفظ ماء الوجه؟!).

من المستغرب أن ينسى الرئيس المصري الشطر الثاني من رسالة خطيرة

أما بشأن تقاطع الروايات بين الرئيس مبارك والملك حسين فقد كان على الأخير بتقديرنا ـ وبغض النظر عن قضية الحجج والوثائق العراقية المتعلقة بالحقوق الوطنية للكويت والتي أعلنت فيها بعد ـ الاقرار بأن الاجراء العسكري الذي نفذه الرئيس العراقي بحق الكويت كان استفزازياً إلى أبعد الحدود، وهو مدعاة للادانة الفورية، وإذا كانت هذه الأخيرة (الادانة) ستثير أعصاب الرئيس صدام حسين ـ كما يعتقد الملك الأردني ـ وستؤجج غضبه وستدفعه الى خانة العناد وستعقد الوضع تماماً، إذا كانت المسألة كذلك، فتلك هي إذن الدورة المزعجة حقاً في السياسة، وهي تطرح مسألة تبدأ بهذا السؤال: هل أن الرئيس العراقي الحالي (نفسه) جدير بمنصبه قبل كل شيء؟؟

٣ ـ شخّص الكاتب أعراض التناقض الكامنة في القرار العراقي بالاجتياح العسكري لكل الكويت في الصفحة ١١٣، وأعاد ذلك إلى «أن العراق سنة ١٩٩٠ كان لديه ما يدعوه الى الشك بأنه يواجه مؤامرة واسعة النطاق شاركت فيها أطراف عربية بصرف النظر عما إذا كانت هذه الأطراف على علم كاف بالمدى الذي يمكن أن تصل إليه الولايات المتحدة أم لا (ص ٣١٤)» ومرة أخرى يتهرب هيكل من التحليل، فهو لم يقل لنا، لماذا كان ذاك الشك؟ وما هو مصدره؟ إن الإجابة على ذلك تستوجب التذكير ببعض الثوابت ومنها:

أ ـ من المعروف أن الدراسة هي السبيل لبلوغ اليقين ووضوح الرؤى، ولهذا اعتاد قادة الدول حين يداعب مخيلتهم قرار استراتيجي، أن يحيلوه الى وحدة متخصصة في البحوث والدراسات الاستراتيجية، تتألف عادة من كبار الخبراء الوطنيين في العلوم السياسية والاقتصادية والعسكرية، لدراسة الحالات المكونة لهذا الملف، بحرية ومسؤولية وسرية أيضاً، كل في مجال خبرته، وكمرحلة أولى، تجمع التقارير الفرعية للوحدة، وتصاغ بتقرير نهائي، موحد ومتكامل، تختتمه اللجنة الرئيسية بأدراج مجموعة من الخيارات والبدائل المتفق عليها. ثم تعرضه على القيادة السياسية للبلاد، التي يتعين عليها أن تختار بعض أو تُجد الخيارات المطروحة بعد طول دراسة وتمحيص. ومن المؤكد الآن أن القرار الاستراتيجي العراقي بدخول الكويت عسكرياً لم يمر بهذا النمط من العمل الاستشاري الراقي والمنظم والمألوف، بالرغم مما يزخر به العراق من عقول نيرة ومبدعة.

ب ـ يتضح أيضاً أن القرار الاستراتيجي العراقي المذكور أُتُخِذَ ـ كما يبدو ـ في حالة (قمة الأزمة) من قبل مجموعة ضمت كل من الرئيس صدام حسين زائد السيد طارق حنا عزيز زائد السيد عزت إبراهيم الدوري بالاضافة إلى السيد طه ياسين رمضان. ومما يجدر ذكره هنا أن أعضاء هذه المجموعة لا يمتازون عن بعضهم البعض بشيء يستحق الذكر، فخلفيتهم المعرفية واحدة وهي مستمدة أصلاً من تجربة بعثية عراقية تختلط فيها مشاكل الشمولية بالميكيافيلية والتصادم المسلح مع الخصوم بالتنظير العقائدي البحت، والشك بأقرب المقربين بالبحث الدائم عن أعداء، والتناقض المزروع ـ المستمد من الفلسفة البعثية ذاتها ـ بين الخطاب السياسي المعلن والقناعات الداخلية الدفينة، يضاف الى ذلك ردود أفعالهم السريعة وغير المدروسة النتائج. والأخطر ما في هذه المجموعة، أنها تعلمت التعاطي مع القرار السياسي بعد وصولها إلى السلطة بانقلاب عسكري معروف.

إن تجربة هذه المجموعة والتي قاربت الـ ١/٤ قرن في الحكم، باتت محل دراسة



مرتفعة الجدوى ومثيرة النتائج في موضوع قصر النظر السياسي (المراهنة على قوة سلطة الشاه وعقد معاهدة ١٩٧٥ الماسّة بالسيادة العراقية معه ثم إلغاء المعاهدة فاعتمادها، ثم المساومة عليها، فاعتمادها أخيراً برسالة رسمية، الفشل في حل المشكلة الكردية، قرار الحرب مع إيران، العداء المطلق للقوى السياسية العراقية الأخرى وتشريد أكثر من مليون ونصف مواطن عراقي من بلادهم بينهم الآلاف من الكوادر العلمية والثقافية، ثم صناعة جيل عراقي خَطِرٍ بات ضحية عقدتي الانتهازية السياسية والارهاب الحكومي المنظم).

جـ ـ بنت هذه المجموعة قرارها على كمشة من الافتراضات الداعمة لتصور قديم ورد فعل راهن، وليس على كمية كافية من المعلومات ذات النوعية الممتازة أو الكفاءة العالية، يضاف لذلك أنها زودت ـ كما يبدو ـ بمعطيات تتفق وأمزجتها بحيث ضاق أمامها نطاق البدائل ثم اختفى. لذلك، صاغتْ قرارها على أساس هش استند على حتمية حصول فرضية معينة، ارتقت امكانية تحققها إلى درجة اليقين. فيما تلاشى احتمال حصول فرضية أخرى تماماً، وتُرِكَ أمر ثالثة دون تحديد واضح، واستُبعِدتْ رابعة عن الطرح أصلاً، ونـوقشت خامسة على أساس حوادث أو مواقف سابقة تختلف في أهميتها وحجمها عن الحدث موضوع القرار. وبعد التنفيذ أصيبت المجموعة (القرارية) بدهشة شديدة من قوة ردود الأفعال، خصوصاً الأميركية منها، تحول الى ذهول حاد عندما باتت في قعْرِ فخ محكم الأعداد، وترنح ودَوّار بعد ٣٨ يوماً من القصف الذي لا مثيل له.

٤ ـ مما لا شك فيه أن هيكل ملم بآلية العمل داخل الادارة الأميركية إلا أنه (يفترض) ـ دون وجه حق أحياناً ـ البساطة في فهم المسؤولين العرب لهذه الآلية (ص ٤٧٧، ص ٣٤٠).

٥ ـ يتضح كذلك أن موقف المؤلف من قضية الكويت متأثر بمسألتين الأولى هي الموقف المصري من قضية السودان، وبتقديرنا، فإن حقائق التاريخ والجغرافيا والسياسة مختلفة بين السودان والكويت، وإن وجد الكاتب أن مفهوم حق تقرير المصير يربط بينهما فإننا نرى أن هذا الحق طبيعياً ومتجلياً في الأولى أكثر من الثانية حيث يبدو مصطنعاً. فالكويت محمية منذ ٩٣ عاماً وما زالت كذلك والسؤال المطروح الآن هو إلى أين ستنتهي الأمور؟؟ الثانية هي حِرص الكاتب على المصالح المصرية: وهو مشروع، ولا شك، إلا أن السيد هيكل مدرك للمشكلة المعلنة لهذه المصالح منذ رحيل عبدالناصر الملخصة بالتوسل والتستر بالنفوذ الأميركي.

هناك ملاحظات أخيرة مستقاة في الواقع من بعض الأفكار أو النصوص الواردة في الكتاب أو من المنهجية المتبعة فيه، وجدنا من المفيد الإشارة إليها:

أ ـ يثبت الكاتب النتيجة منذ البداية، ثم يغرق القارىء بسيل من الوقائع ولا يظنن أحد أن هيكل ـ خلال سرده للأحداث ـ قد يخرج عن الموضوع أو عن العنوان الذي اختاره، إنه في الصُلب دائماً، ففي جعبة الرجل الكثير مما يجب أن يُكتَب.

ب ـ يحتاج كتابه «حرب الخليج» إلى قراءة هادئة ومتأنية، وإلى زمن للتأمل، بعد الانتهاء من الاطلاع على كل فصل، فالمؤلفُ قدّر مسبقاً حساسية الموضوع، والتجأ أحياناً الى خبرته السياسية لتمرير أفكار أو وثائق خطرة ضمن سياق محسوب بدقة ومحبوك جيداً. وملاحظة هذه الحالة مطلوبة في جميع الأحوال كي لا يرتكَب خطأ ما بحق السيد هيكل أو بحق غيره. ففي الصفحة ٤١ يحدثنا الكاتب عن «الحسابات العملية والواقعية للرئيس مبارك خلال الأزمة» ولأن المؤلف يدرك قبل غيره المآل النهائي لهذه (المسميات) وهو تعزيز قرار الحرب الأميركي وخدمته ثم الالتحام به في آخر المطاف، لأنه كذلك، أورد هيكل تلك (الأسس) في فصل عنوانه «عالم غريب... غريب!» تطرق خلاله للعديد من الغرائب العالمية والعربية قبل وخلال الأزمة ومنها عجائب «الحسابات الحكومية المصرية؟؟».

جـ ـ إن الرغبة الأميركية بتدمير العراق تدميراً شاملاً كانت جاهزة. فحال إبلاغ الرئيس بوش بنبأ دخول القوات العراقية إلى الكويت كان قراره هو «الحرب».

د ـ قبل أن تعطي موافقتها على التواجد العسكري الأميركي المباشر على أرضها تأكدت السعودية من أن الولايات المتحدة حازمة في موقفها تجاه العراق، وعاقدة العزم تماماً وحتى النهاية على تدميره، وكان ذلك شرطاً ومطلباً سعودياً منذ البداية.

هـ ـ أحاطت الولايات المتحدة كل من مصر والمغرب بتفاصيل خطتها العسكرية لتدمير العراق، فيما استمر الملك حسين طيراً يغرد خارج سربه حتى هَزُلت صحته ـ أما بقية الرؤساء العرب فقد أبعدوا أو استبعدوا عن تفاصيل المأساة ولكنهم عاشوا همها دون ريب.

و ـ إذا كان لا بد من عقد قمة عربية خلال الأزمة ـ لاعتبارات عديدة ـ فإن مهمتها يجب أن تكون دعم الإجراءات والأهداف الأميركية، وإلا «فلا وقت للقمم» وهي عبارة الرئيس بوش للرئيس مبارك مساء ١٩٩٠/٨/٢.

ز ـ إن المعلومات التي أوردها الكاتب بشأن ما حدث لوزير الخارجية الكويتي في القاهرة خلال انعقاد مؤتمر القمة العربي الأخير هي التي يجب أن تُعتَمد بتقديرنا.

ح ـ لوحظ ـ خلال الأزمة ـ أن شخصيات عربية وعالمية وعلى أعلى مستوى، مارست الكذب والتضليل واللف والدوران، وجهاً لوجه، وبشكل ساخر، وأمام شعوبها أحياناً. □

(١) راجع، د. مجيد خدوري، العراق الجمهوري، الدار المتحدة للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٤، ص ٢٢٨. وحول سبب عجز مجلس الأمن عن اتخاذ قرار، راجع، دراسة لصاحب هذه السطور، «الناقد»، العدد السابع والأربعون، ص.

(٢) عثرت على نص المشروع في كراس صادر عن وزارة الخارجية العراقية مؤرخ في آب ١٩٦١ وعنوانه «حقيقة الكويت ٢»، ص ٤، مطبعة الرابطة، بغداد.

(٣) عثرت على نص القرار ٣٥/١٧٧٧ في ص ٤١ من كراس الخارجية العراقية بعنوانه الأساسي المذكور سابقاً والذي وضع إلى جانبه عنوان آخر «محضر لجنة الشؤون السياسية التابعة لجامعة الدول العربية التي اجتمعت في القاهرة في الساعة السادسة من مساء ١٩٦١/٧/٢٠»، وزارة الخارجية العراقية، آب ١٩٦١، مطبعة الرابطة.

(٤) د. خدوري، المصدر السابق، ص ٢٠٨.

(٥) بيار سالينجر، أريك لوران، حرب الخليج، الملف السري، الطبعة العربية، خالي من اسم المترجم وكذلك من اسم المطبعة، توزيع دار آزال، المركز اللبناني للكتاب، الطبعة الثانية، آذار ١٩٩١.

(٦) سالينجر ـ لوران، المصدر السابق، ص ٦٤ ـ ٦٥.

التاريخ من ثقب الباب

خالد زيادة

تاريخ الاسماعيلية
تاريخ
عارف تامر
رياض الريّس للكتب والنشر ـ لندن ١٩٩٢

■ يكتب عارف تامر تاريخ الاسماعيلية في أربعة أجزاء صادرة حديثاً عن دار رياض الريّس للنشر. في الجزء الأول يتحدث عن الدعوة والعقيدة، وفي الثاني عن انتقال الاسماعيلية من المغرب إلى المشرق، أما الثالث فيخصصه للدولة الفاطمية ويتحدث أخيراً في الجزء الرابع عن الدولة النزارية.

والانطباع الأول الذي يكونه القارىء هو ان دعوة ما أو عقيدة قد تحولت إلى مسار تاريخي؛ أقامت دولاً والتصقت ببقاع جغرافية بل مواقع محددة. وطبعت مراحل زمنية. وبمعنى آخر فإن الاسماعيلية التي هي مذهب اسلامي لها في الوقت نفسه تاريخها الخاص، أي تاريخ مستقل يمكن للباحث ان يجرده وان يفصله على حدة، وان يكتبه باعتباره موضوع بحث مستقل؛ تلك مسألة منهجية تتعلق بطبيعة البحث التاريخي والامكانيات التي يتيحها للكاتب، وبقدرة الكاتب المؤرخ على التدقيق وعزل المعلومات. لكأن العقيدة انتجت وتمخضت عن دول، دون تاريخ، علماً بأن «تاريخ الإسماعيلية» في نتيجة الأمر قد اندمج في تاريخ الاسلام العام. ودولها التي أقامتها هي دول الاسلام في المحصلة الأخيرة.

يريد عارف تامر ان يجلي وان يوضح بعض النقاط وبعض الحقبات وبعض العقائد أيضاً. ففي المقدمة التي أعدّها للكتاب ينعى نقصاً وطمساً للحقائق من جانب المؤرخين قديماً وحديثاً، ويرى التباساً هنا وإنصافاً هناك. ومن هنا فإنه يريد ان يُجمل ما يعتبره جمعاً لتاريخ متفرق. ويريد أيضاً ان يدمج التاريخ بالعقيدة. أو ان يرى تاريخاً فعلياً وواقعياً للعقيدة، أو لتلك النقطة التي دار عليها الخلاف والتي انبثق عنها تاريخ بأكمله.

ثمة حائل يقف دون كتابة التاريخ الحقيقي للإسماعيلية. وكما يقول المؤلف: «كتب الكثير من المؤرخين في الإسماعيلية وتاريخها، ولكن ندر ان تيسر لأحد منهم اختراق حجب الستر والتقية، فيقف على نصوصها وينزه قلمه عن التعصب والأخذ بأقوال المغرضين من المناوئين للدعوة الاسماعيلية، كبني العباس وسواهم». أي ان التاريخ القديم، حسب المؤلف، طالما تحامل على الإسماعيلية. وحسبما نفهم من المؤلف أيضاً، فإن من اخترق الستر هو من يستطيع ان يكتب عن الإسماعيلية الكتابة الحقة، أي ابناؤها الذين يستطيعون ان يعرفوا أسرارها دون غيرهم. ويعلمنا المؤلف ان: «النكبات المتتالية التي أحاقت بالمكتبات الاسماعيلية.. يجعل من العسير القول عن عناية الاسماعيليين بالتاريخ، فما تبقى من كتبهم في المكتبات الخاصة يوحي بأنهم قصروا اهتمامهم على الفلسفة والعلوم، ولا أعرف ـ يقول المؤلف ـ سوى كتب قليلة العدد تعرض للتاريخ..».

ففي الوقت الذي يعتذر فيه المؤلف عن النقص في المراجع والمصادر، يضيق الحلقة إلى درجة يوحي فيها بأن الكتابة عن الاسماعيلية عقيدة وتاريخاً أمر يشبه الاستحالة.

ينطلق المؤلف في كتابة تاريخ الاسماعيلية، ابتداء من المجتمع الجاهلي، ويتبع في ذلك تقليداً اسلامياً قديماً حين يريد المؤرخون ان يكتبوا تاريخ الإسلام. إلّا انه يخص مسألة التشيع بموقع مركزي في تاريخ صدر الاسلام. انه يضرب صفحاً عن وقائع مركزية في هذا التاريخ يرى انه ليس معنياً بالتوقف عندها. وبطبيعة الحال فإن عودته إلى بدايات مفترضة في الجاهلية أو صدر الاسلام تهدف إلى التقاط النقاط التي تشهد لبزوغ الاسماعيلية. إن الكتاب يسرع في جزئه الأول في تأريخه للخلفاء الراشدين حيث يذكر اسماء الخلفاء مع ذكر نبذات أشبه بتعريفات مختصرة، وعلى هذا النحو أيضاً يمضي في كتابة تاريخ الدولة العباسية والدول التي انبثقت عنها من سامانية وغزنوية وبويهية وغيرها.

يضرب المؤلف صفحاً عن وقائع مركزية في التاريخ الاسلامي

إن المسألة تتعلق بالضبط في الخلاف على مسألة «الخلافة» بين أطراف المسلمين. ويتطلب الأمر تأريخاً لفرق الشيعة من حنفية وابو هاشمية وراوندية وحارثية وبيانية وحسنية وزيدية.. وصولاً إلى فرق الاسماعيلية ذاتها من قرامطة ودروز وبهرة وداؤدية وسليمانية ونزارية ومؤمنية وشاهية.

لقد حدث اختلاف بعد موت الإمام جعفر الصادق، فانقسم الشيعة بين الإسماعيلية والاثني عشرية. ولا يوضح لنا المؤلف سبب هذا الاختلاف فيكتفي بتعداد أسماء الأئمة هنا وهناك. ما هي الاسماعيلية في تعريف المؤلف: الاسماعيلية تنظيم ونظام فكري وحركات سرية وتراتبية ـ تبدأ بالإمام في المرتبة الأولى ثم الحجة وداعي الدعاة وداعي البلاغ والنقيب والمأذون والمحصور... وصولاً إلى المرتبة الأخيرة الثانية عشرة وفيها المستجيب. ويرى المؤلف: ان الاسماعيلية لعبت دوراً مهماً في تاريخ البشرية وأثرت فيه تأثيراً بعيد المدى. ولم يكن لها نظير في اجتذاب الناس من مختلفي الألوان والاتجاهات.. ثم يقول: من هنا انطلقت الاشتراكية التي نادى بها، وحمل لواءها الإسماعيليون، ومن الثابت والأكيد ان واضعي أسسها وتعاليمها هم «الأئمة المستورون» الذين عاشوا في سلمية (ج ١، ص ١٥٨ ـ ١٥٩).

يعطي المؤلف لسلمية: أهمية كبرى سواء في التاريخ القديم أو الحديث، وتتميز عن غيرها من المدن السورية بموقعها الجغرافي المهم، حسب تعبيره. لها أهميتها في التاريخين اليوناني والبيزنطي. يتعقب المؤلف السلمية في مؤلفات اليعقوبي وياقوت والطبري. ثم يتعقب قلاع الاسماعيلية في قدموس وقلعة الكهف والخوابي والعليقة والرصافة ومصياف وشيزر... وعلى هذا النحو يدمج المؤلف التاريخ بالأمكنة والمواقع. فالتاريخ هو أيضاً نقاط مكانية تحمل كثافة الماضي.

من الوجهة المنهجية إذاً يتعثر القارىء بين أسماء الأئمة والفرق والمواقع والأزمنة، قبل ان يستقر على بدء الرواية التاريخية التي تنطلق من المغرب حيث استقرت الإسماعيلية في شمال افريقيا. إلّا ان المؤلف يعيد انتشار الاسماعيلية إلى مصادفة لقاء الإمام الحسين الاهوازي بالحسن بن أحمد بن زكريا. إن المؤلف لا يفرق بين الاسطورة والتاريخ، ليس في هذه النقطة بالذات، ولكن في أغلب مراحل الكتاب، ولا يدقق في الروايات التي ينقلها كما هي دون تمحيص. وتبعاً لطريقته يقول بأن الحسن المعروف بإسم أبي عبدالله الصنعاني: «تندرت بأقواله القبائل وأتته البربر من كل مكان وعظم أمره فيهم فهرعت إليه القبائل طائعة مستسلمة ملبية رغباته عارضة خدماتها، راجية انزاله في ضيافتها. .» الخ.

إن عبدالله المهدي هو الخليفة الفاطمي الأول: أخرج أبو عبدالله الشيعي المهدي من الأسر وجاء به إلى قصر بني مدرار في مدينة سجلماسة حيث نادى به أميراً للمؤمنين وأوعز إلى قواد الألوية ورؤساء الكتائب بمبايعته على انه الخليفة الفاطمي الأول.

لكن الفاطمية سرعان ما انتشرت في مصر في عهد الخليفة الرابع المعز لدين الله. حيث يبدأ تاريخ الدولة التي يفرد لها الجزء الثالث من كتابه. ولا شك بأن الدولة الفاطمية الكبرى هي التجربة الاسماعيلية الأبرز في هذا التاريخ الذي يرصده المؤلف، ولهذا فإنه يخصص الجزء الثاني ليستعرض انتقال الإسماعيلية من المغرب إلى مصر، وفي هذا الجزء يتحدث عن عهود القائم بأمر الله ثم الإمام المنصور والإمام المعز لدين الله والعزيز. ويحتل عهد المعز وانجازاته الحيز الأكبر، ففي عهده وأيامه انتقلت الفاطمية إلى مصر وتم بناء العاصمة القاهرة، وصارت الدولة الفاطمية سيدة في المتوسط وسيدة عصرها. ويتابع التاريخ الفاطمي في مصر مع الحاكم بأمر الله وانتشار الدعوة في اليمن وصولاً إلى الانهيار الكبير.

لم يوضح المؤلف سبب الاختلاف بين الاسماعيلية والاثني عشرية

الجزء الرابع والأخير يخصصه للدولة النزارية، حيث يرجع الفضل للحسن الصباح في اقامة الدولة الإسماعيلية النزارية في «ألموت» بفارس. وقد تم هذا قبل وفاة الخليفة الفاطمي الثامن الإمام المستنصر بالله، ووقوع الفتنة الكبرى في مصر التي أسفرت عن مقتل ولي العهد الشرعي الإمام نزار بن المستنصر بالله واخوته. . وفي الوقت نفسه انتشرت الإسماعيلية في بلاد الشام وفي مصياف خصوصاً.

يريد المؤلف في الأجزاء الأربعة التي عرضنا نقاطها ومسارها ان يجمل تاريخ الاسماعيلية، إلّا ان ما يعوزه هو المنهج التاريخي، لذا فإننا خلال القراءة عادة ما نتوه عن السياق، لأن المؤلف يتوقف عند الرجال والأسماء ليترجم لهم، أكثر من اهتمامه بالبحث عن العلة والسبب في تلك التحولات الحاسمة. فيكتفي بما ينقله عن المصادر حتى لو تعلق التفسير بأوهى الأسباب. لأن المؤلف يعتقد بأن تاريخ الاسماعيلية هو ما جرى تدوينه، وما تفرق ذكره في المصادر والمراجع وما عليه سوى ان يعيد جمع ما يجده مناسباً من وجهة نظره، فيتحول التاريخ والحال هذه إلى رصف أخبار بعضها إلى بعض مع افتقارها إلى الرابط في أغلب الأحيان.

والكتاب في أجزائه هو دفاع عن الاسماعيلية ورجالها، وهذا وجه ايجابي في الكتاب، لأن المؤلف يريد ان يتجاوز روح الشحناء والبغضاء، لكن دفاعه عن الحاكم بأمر الله يبدو غير مقنع، إذ يجعل منه طبيباً نباتياً وعالماً بالأسماك. فإذا كانت الصورة التي تتركها بعض كتب التاريخ عن الحاكم بأمر الله غير واقعية ومشوهة، فإن المؤلف يرسم صورة أخرى مضادة وغير قابلة للتصديق هي الأخرى، يقول: «لقد كان الإمام الحاكم بأمر الله، دنيا من الأساطير والعبقرية والابداع والذهن الحاضر الهائم المضطرم الذي يظهر في بعض الحالات حاملاً المزيد من التطرف والجرأة المقرونة بالحكمة والسمو والتقدير والتأمل» الخ. . ان عارف تامر، لم يستطع ان يرسم صورة واقعية للحاكم على غرار تلك التي رسمها محمد عبدالحي شعبان في كتابه عن «الدولة العباسية والفاطميين» وأزال الكثير من التشويهات عن تلك الصورة. ورد الشخصية إلى إطارها التاريخي. أما تامر فقد بقي في إطار الإنشاء دون التدقيق والتحليل. وفي مواقع كثيرة من الكتاب بأجزائه الأربعة يغرق في الإنشاء والمديح، انه يريد بالدرجة الأولى ان يدافع عن الاسماعيلية وينصفهم، فلا يترك لنفسه المسافة الكافية للتأمل وبلوغ نسبة ما من الموضوعية.

ومع ذلك فإن كتاب عارف تامر عن الإسماعيلية وتاريخها يملك أهميته لأنه أشبه بموسوعة، تخبرنا عن الأئمة والمواقع والآثار والأسماء بالتفصيل. ولعل المؤلف أراد ان يجمع ما تفرق من مواد تتعلق بالإسماعيلية في أماكن انتشارها وما تفرق من أخبار فرقها ودولها. ثم ان هذا الكتاب يريد ان يعيد الاعتبار لدور الإسماعيلية في التاريخ الثقافي والحضاري والسياسي، وان يبرز الوجه الايجابي نافياً الاتهامات والنوايا السيئة. وهذه النقطة بالذات تستحق التنويه لأن المطلوب في نهاية المطاف ان ننظر إلى الماضي باعتباره تاريخاً مضى وليس باعتباره إدانة.

وإذا تخلينا عن نقد الكتاب من الوجهة المنهجية، فسيكون لنا إذاً تاريخ هو جهد موسوعي من جهة، ومن جهة أخرى سيكون لدينا قصة، هي قصة الإسماعيلية في التاريخ. □

من أطراف الشرق حتى الاندلس

أحمد علي الزين

الاتصالات والمواصلات في الحضارة الاسلامية
دراسة تاريخية
يوسف أحمد الشيراوي
رياض الريس للكتب والنشر. لندن ١٩٩٢

■ «قد يبدو من تعسف القول وتبسيط التاريخ أن نصف حضارة ما بأنها تتسم بهذا أو بذاك من الميزات. فكل الحضارات والمدنيات القديمة منها والحديثة، اشتملت كل منها واشتركت في جل أوجه النشاط الانساني من فكر وثقافة وعلم وتقنية واقتصاد، وان كان ذلك بدرجات متفاوتة، ومع ذلك فإننا نعتقد ان كل حضارة، بعد ان استوعبت تقنيات الحضارات التي سبقتها كلياً، احتوت على صفة جديدة، وتقنية خاصة ميّزتها عما قبلها من الحضارات...».

إنطلاقاً من هذه المقولة أراد أحمد يوسف الشيراوي ان يعرض ميزة الاتصالات والمواصلات في الحضارة الاسلامية. وقد اعتبر هذه الميزة سمة أساسية من سمات الحضارة الاسلامية، من خلال تركيزه على دورها وموقعها في ربط الامصار والدول المترامية الأطراف على مدار ٧٠٠ سنة تقريباً.

في الفصل الأول (أجهزة النقل)، أفرد الكاتب صفحات من كتابه ليبين هذا الجانب الهام لمسألة حيوية شأنها شأن الوسائل الحديثة الآن في عملية النقل، فتحدث عن الجمل ودوره في هذه المسألة، باعتباره أنسب وأصلح وسيلة لعملية النقل في الصحراء، نتيجة لطبيعته القادرة على تحمل مشقات المسافات الطويلة، دون غيره من الحيوانات التي تستخدم عادة في النقل. وكان لا بد للمؤلف ان يعرض لتاريخ دخول الجمل إلى الجزيرة، وهو عائد إلى حوالي سبعين ألف سنة، عندما دخلت الكرة الأرضية عصراً جليدياً ليبرز برزخ يربط امبركا بآسيا عبر الألسكا، حيث تدل الآثار على ان هذا الحيوان هو في الأصل من حيوانات امبركا الجنوبية، وقد عبر البرزخ في ذلك الحين وهام في الصحراء بعد هروبه من الوحوش الكاسرة والمفترسة. ثم تحدث الكاتب عن التكوين البيولوجي الذي يتميز به الجمل، وهو تكوين يساهم في جعله من أقدر الحيوانات على مواجهة تقلبات الطبيعة ومزاج الصحراء، لما في جسمه من خصائص دفاعية تتكيف وتقلبات المناخ.

أما عن عدم استعمال وسيلة برية أخرى للنقل كالعربة والدولاب، وقد استعمله العرب لغايات أخرى، فتطرق الكاتب إلى العوامل الاقتصادية والطبيعية التي تقرر وحدها التقنية المفضلة. ووجد ان النقل بواسطة الجمل عملية أقل تكلفة وأسرع من أية وسيلة برية ثانية آنذاك. ثم عرض للمحطات في دروب النقل والعلاقات الاجتماعية التي تفرضها هذه المسألة، وتحدث عن الاتفاقات والمعاهدات التي تساهم في تسهيل حركة النقل ذات الأهمية الأساسية في الحياة الاجتماعية. وفي السياق نفسه عرض الكاتب لوسيلة نقل أخرى عرفتها الحضارة الاسلامية، وهي النقل المائي العائد تاريخه إلى عصر الصيد يوم وجد الانسان في جذوع الأشجار وسيلة للنقل في مجاري الأنهار، وكان ذلك قبل نشوء الحضارة، وعندما اكتشف في أزمنة لاحقة الطاقة الموجودة في الريح، طوّر في هذه المسألة عبر تصميم الشراع الذي شهد بدوره تطورات شتى في الحضارتين اليونانية والرومانية، لكنه بقي أسيراً لحركة واتجاه الريح حتى اكتشف الإنسان العربي على سواحل عمان والبحرين، الشراع المثلث، وكان ذلك في القرن الخامس الهجري، حيث تم تصنيع شراع قادر على الابحار ضد اتجاه الريح، وعُرف بالشراع المثلث الذي أضيف إليه «السارية» و«الفرمن» و«الدستور»، بحيث أخذت هذه العناصر تحول طاقة الريح من حركة في اتجاه واحد إلى حركة في جميع الاتجاهات. وكان لهذا الاكتشاف التأثير العظيم في عملية النقل البحري دون التقيد بمواسم الريح واتجاهاتها، فاتسعت دائرة الابحار من الخليج إلى المحيط الهندي لتطال بكين وسمرقند والبندقية والزهراء في الاندلس.

الجمل في الأصل من حيوانات أميركا الجنوبية

في الفصل الثاني استعرض المؤلف أجهزة الاتصالات وعاد إلى أصولها ورموزها كمنطلق لتوضيح عملية تطور هذا الجانب في الحياة البشرية، عن البريد، أو عن هذا النوع من الاتصال، تحدث المؤلف عن أصل هذه الكلمة، وهو أصل فارسي، «بريده دم» ويعني هذا الكلام محذوف الذنب، لأن البغال التي كانت تحمل رسل الأكاسرة كانت كلها محذوفة الذنب كعلامة تميزها. ثم عُربت هذه الكلمة وخففت إلى بريد، ثم صار يسمى الذي يركب البغال «بريداً»، والمسافة بين موضعين أو سكتين «بريداً». ثم تطرق المؤلف إلى كيفية ادخال هذا النظام إلى دواوين عبدالملك بن مروان كجانب أساسي لربط العاصمة بالولايات والامصار، وركز على دور المحطات في هذا النظام، والتي أصبح عددها في عهد المماليك ١٨٠٢ مركزاً موزعاً بين الهلال الخصيب ومصر. وفي الموضوع ذاته أفرد المؤلف حيزاً هاماً لدور الحمام الزاجل في الحضارة الاسلامية كوسيلة اتصال عالية الشأن ودقيقة الدراسة، وعن الإسهامات الكبرى التي لعبتها في حركة نقل المعلومات والرسائل.

والحمام الزاجل كما هو معروف، فصيلة من فصائل الحمام ميزته انه إذا نقل من محله الأم إلى مكان آخر بعيداً كان أم قريباً، وأطلق سراحه، فإنه يعود إلى موقعه الأصلي. لقد استغل الانسان العربي هذه الظاهرة وطوّرها في سبيل سرعة التواصل. في البداية عرض المؤلف لشبكة الأبراج التي بنيت خصيصاً لهذا الغرض والتي امتدت من بلاد حلب حتى القاهرة، بحيث يمكن ايصال رسالة بأقل من يومين باستخدام هذه الأبراج عبر تبديل الحمام في كل محطة ورصد وحراسة لخط الطيران بشكل مدروس لا لبس فيه، ثم تناول المؤلف جانباً آخر من وسائل الإتصال، وهو نظام الفنارات، ويقول إن العرب في هذا المضمار «أشهر من نار على علم»، وبالطبع عرض



كتب

المؤلف لدور هذه الفنارات في ارسال الرسائل العسكرية العاجلة، عبر اشارات الضوء في القمم، وتحدث عن تطور هذه الشبكة الممتدة من العراق وحتى مصر، وعن تداخلها بنظام الحمام الزاجل، وبخاصة في الأماكن التي توجد فيها قمم جبال عالية، بحيث كانت تنقل الإشارة الضوئية في رسالة يحملها الحمام إلى حيث يفترض ان تصل.

في الفصل الثالث تناول المؤلف موضوع الكتابة والعملة باعتبارهما من أجهزة الاتصال في الحضارة الاسلامية. فتحدث أولاً عن تاريخ وتطور الكتابة يوماً بعد آخر قبل وخلال الحضارة الاسلامية، ثم الكتابة على الجلد وسعف النخيل والعظم مروراً بالتدوين على ورق البردى المصري، وصولاً إلى اكتشاف الورق، وحدث ذلك في واحدة من حملات الفتوحات إلى بلاد الصين حيث اكتشف الفاتحون مصنعاً لصناعة الورق فحملوه بما فيه إلى منطقة مرو، ومنها بدأ انتاج الورق يتطور وينتشر نحو الشام ومصر وبعدها إلى أوروبا، وفي هذا السياق تحدث المؤلف عن تطور الكتابة والخط، نتيجة لتطور الورق الذي أصبح يستدعي خطاً آخر، غير المألوف بأشكاله الكلاسيكية القديمة، ولفت إلى الدور الهام الذي لعبته الكتابة في مسألة الاتصال وانتشار المعرفة.

أما عن العملة ودورها كوسيلة ثانية في مهمة الاتصال، فتناول المؤلف هذا الجانب من الناحية التاريخية عند العرب الذين ما عرفوا هذا النوع من الوسائل حتى ما بعد ظهور الإسلام بردهة من الزمن. وبقوا يستعملون الريال الفارسي والدرهم الرومي، إلى ان جاء عبدالملك بن مروان واهتم بتعريب وانشاء الدواوين وتنظيم البريد، وأدخل نظام العملة على الحياة الاجتماعية، حيث انشأ الدينار الاسلامي والدرهم. وتقرر آنذاك ان يكون الدينار من الذهب بوزن يعادل وزن ٢٤ بزرة من بزر ثمر الخروب الذي يسمى في اليونانية «كوراب»، وتحولت هذه الكلمة تدريجياً لتصبح كرات أو قيراط، كما هو متداول اليوم ومعروف بأن القيراط يساوي واحداً من أربع وعشرين من الدينار العربي منذ العهد الأموي.

في الفصل الرابع تناول المؤلف موضوع الأنظمة والبرامج في الحضارة الاسلامية، والدور الذي لعبته في تسيير شتى أنواع العلاقات والموصلات والاتصالات على أنواعها بين الدول والأمصار، وفي هذا المضمار لا بد من ان تكون اللغة النظام الأساسي في التفاهم، وخلق علاقة واسعة الإطار امتدت من سمرقند حتى قرطبة، وكانت الوسيلة التي نشرت الرسالة، وساهمت في بناء دورة اقتصادية اجتماعية ثقافية وحّشدت بين شعوب وقبائل شتى. لم لفت المؤلف إلى السلوك وشعائر الدين ومسألة الإنتماء ودورها في خلق نوع من الطمأنينة في نظام العلاقات على أنواعها، إضافة إلى المساهمة الفعالة التي لعبها نظام التعليم ونقل العلم في تطوير الحضارة الإسلامية وجعلها مميزة على مدار ٧٠٠ سنة.

بهذا القدر يكون المؤلف قد أشار إلى هذه الجوانب والدور الذي لعبته في مساحة امتدت من أطراف الشرق وحتى الأندلس. وقد يشكل هذا الكتاب حافزاً للبحث في عمق تلك المسائل التي أثارها أو استعرضها على مستويات علمية ومعرفية مختلفة. □

التاريخ الفعلي لا تاريخ التمني

مسعود ضاهر

العلمانية من منظور مختلف

دراسة

عزيز العظمة

مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ١٩٩٢

■ لا شك أن موضوع العلمانية ذو طابع سجالي مميز إذ ما زال هذا المصطلح يثير ردود فعل حامية في كثير من بلدان العالم، خاصة في البلدان التي يهيمن فيها الدين على السياسة. مرد ذلك الى أن مصطلح العلمانية قد وضع، عن حق أو عن باطل، في موقع التعارض مع الدين. فسادت مقولة ماركس الشهيرة: «**الدين أفيون الشعب**» لتحول ذلك التعارض الى عداء مستحكم بين الدين والعلمانية لدرجة يصعب التوفيق أو التعايش بينهما، ولو بالحد الأدنى.

لذلك حرص عزيز العظمة على إضافة نوعية في عنوانه عن العلمانية بأن لفت انتباه القارىء الى معالجة من نوع جديد أي «**من منظور مختلف**». ولعل في هذه الاشارة ما يلفت الانتباه الى دراسة هامة لخلدون النقيب، صدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام ١٩٨٧ تحت عنوان: «المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية - من منظور مختلف». [يراجع عرضنا للكتاب في مجلة «الناقد»، العدد التاسع، آذار/مارس ١٩٨٩، صفحات ٦٤ - ٦٧]. وقد تبين أن النقيب توصل فعلاً الى منهج مختلف وإلى صياغة مصطلحات هامة وجديدة لفهم آلية عمل الدولة في مجتمع الخليج والجزيرة العربية، وتوصل الى مفهوم «**الدولة التسلطية**» الذي عنون به كتابه اللاحق الصادر حديثاً عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٩١ تحت عنوان: «الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر - دراسة بنائية مقارنة».

أخلص من ذلك الى القول أن بعض مثقفينا الجادين قد انصرفوا الى صياغة مفاهيم جديدة بعيدة عن المفاهيم السائدة التي كانت في الغالب منها، اقتباساً أو ترجمة أو قياساً على المفاهيم الغربية المستخدمة في دراسة المجتمعات العربية في المرحلة المعاصرة. انطلاقاً من هذا الحرص على التجديد، في النظرية والممارسة معاً، نحاول قراءة كتاب

عزيز العظمة الجديد عن «العلمانية»، وذلك بهدف استخلاص المنظومة المتكاملة من المفاهيم والمصطلحات التي صاغها العظمة وصولاً الى تحديد عنوانه «من منظور مختلف»، والذي يتضمن بالضرورة الاختلاف عما هو سائد حالياً مهما كانت مصادر هذا السائد بين فكر سلفي أو علماني أو استشراقي . . .

منذ البداية إذن يبقى التساؤل مشروعاً حتى الانتهاء من قراءة موضوعات الكتاب واستنتاجاته لتأكيد أو نفي اختلاف منهج العظمة عن مناهج سواء من الذين درسوا هذا الموضوع الشائك.

لنبدأ باستعراض موضوعات الكتاب والتي جاءت على الشكل التالي:

مقدمة منهجية وستة فصول حملت العناوين التالية:

١ ـ الدين والدنيا في منظار التاريخ، وفيه تعريف بمصطلح العلمانية ودراسة للدين والحياة العامة في الحاضرة المسيحية وللاسلام والدنيا.

٢ ـ دولة التنظيمات ومشروع الكونية، وفيه تحليل للتربية، وللثقافة العلمانية، ولعلمنة الحياة، ولشروط الانتقال من الدولة الملية إلى الدولة العلمانية.

٣ ـ تحولات الفكر والتسوية الممتنعة، وفيه مقارنة بين التطورية والسلفية، بين العلمانية الصريحة ومراوغة الواقع، مع نقد للترجمة المراوغة.

٤ ـ محطات العلمانية في القرن العشرين، وفيه نقد جريء لمقولة تقنين العلمانية ومنعها من الاندماج في حركة المجتمع، ونقد لنكوص الاصلاحية على علمانية الفكر، وتحليل لعلاقة العلمانية في الممارسة السياسية.

٥ ـ الحقبة الوطنية ومحاصرة المستقبل، وفيه إبراز لمظاهر ازدهار العلمانية في الوطن العربي مع نقد لعلاقة الدين بالدولة وما ينتج عنها من مستقبل مرتهن.

٦ ـ الخاتمة التي حملت عنوان العلمانية اليوم وسياق نقائضها، وفيها تحليل لخطاب الفرادة ومتعلقاته، وللروابط الوثيقة بين الاسلام والسياسة والمجتمع العربي، ولسياق العلمانية وآفاق تطورها.

تبقى ملاحظة هامة أن الباحث يمتاز بسعة الاطلاع الشمولي على المصادر والمراجع المنشورة بالعربية والفرنسية والانكليزية والألمانية، والتي احتلت قرابة ثلاثين صفحة في آخر الكتاب. وتلك سمة أخرى من سمات الاختلاف عمن سبقه من الباحثين في دراسة الفكر العلماني استناداً الى مصادره الأساسية. وهو فكر أوروبي بالدرجة الأولى قبل أن يتحول الى ظاهرة كونية عن طريق الترجمة والاقتباس المشوه أو المغلوط أحياناً. ولعل من ينهل المعرفة من مصادرها الأساسية يكون أكثر قدرة على صياغة مفاهيم جديدة من منظور مختلف. وذلك يتطلب تفحصاً للمنهج المعتمد لدى عزيز العظمة.

يمتاز منهج عزيز العظمة أكثر ما يمتاز بالجرأة في قول الحقيقة التي يؤمن بها دون مواربة. فالعلمانية نتاج فكر أوروبي حديث حملته أوروبا المنتصرة الى العالم كله كركيزة أساسية من ركائز الحداثة والمعاصرة. فالسيطرة الأوروبية على العالم هي سيطرة لفكرها العلماني الذي هز بعنف جميع المنظومات الفكرية التي كانت سائدة على امتداد العالم بأسره. وبات واضحاً أن دخول المعاصرة والحداثة من بابها الأوروبي أو الغربي الضيق مستحيل دون الأخذ بمبادىء الفكر العلماني الذي تحول الى فكر شمولي لا يمكن حصره في أوروبا أو أميركا أو . . لذلك يبدأ كتابه بهذه الجملة المعبرة: «دخل العرب الحداثة مع دخول العالم الحديث ديار العرب بجنوده وتجاره وقناصله ورأسماليه. وانتزع التاريخ الحديث العرب من استمرارية ثقافية وحضارية عاشوها على مدى قرون، دافعاً بهم الى تحولات وانقطاعات طالت مجالات مجتمعاتهم وثقافاتهم وبناهم السياسية كافة، وجالت في هذه المجالات والقطاعات محدثة وتائر متفاوتة غير متمفصلة إلا في علاقة بنيوية ربطت بين العرب والتاريخ العالمي ذي المركز الأوروبي ثم الأطلسي، وأخيراً الأطلسي والياباني المبدد للمركز الجغرافي والجامع للعالم في وحدة زمان الرأسمالية المتقدمة التي نحياها اليوم» (ص ٩). دلالة ذلك أن دخول زمن الحداثة تلازم مع تحولات اجتماعية أكيدة طالت فئات مدينية وريفية وفدت إلى المدينة، وتمثلت في صعود وهبوط اجتماعيين، وفي تغيرات للزي، وتلخصت سلباً وايجاباً في الوضع الاجتماعي للمرأة. كما أن الاندراج في العالمية، طوعاً أو قسراً، شكل السياق التاريخي للعلمانية في التاريخ الحديث والمعاصر بحيث لا يمكن البحث في التاريخ العربي في هذه المرحلة بالذات دون الأخذ

من ينهل المعرفة من مصادرها الأساسية يكن أكثر قدرة على صياغة مفاهيم جديدة

بعين الاعتبار ان «العلمانية باتت واقعاً تاريخياً عربياً لا انفكاك عنه» على حد تعبير المؤلف (ص ١٠). فالعلمانية ليست فكراً فحسب بل فكر وواقع. وقد سجل صعودها في أوروبا وغيرها صعوداً لمفاهيم سياسية وإدارية وعقلية حديثة، كما سجل، في الوقت نفسه، تهميشاً لمؤسسات قديمة كانت فاعلة جداً قبل صعود العلمانية، خاصة المؤسسات الدينية التي تقلصت هيمنتها بشكل واضح عن الحياة الثقافية والتربوية والقانونية والسياسية في أوروبا الحديثة. فعداء المؤسسات الدينية للعلمانية، كفكر وممارسة واقعية معاً، له ما يبرره على أرض الواقع من جانب المؤسسات الدينية التقليدية في العالم الثالث والتي لم تفقد بعد نفوذها داخل المجتمعات التي تهيمن عليها. وهذا ما يفسر، الى حد بعيد، كيف أن المؤسسات الدينية في الوطن العربي تطلق أبشع النعوت على العلمانية وفكرها والقائلين بها، وتربط بينها وبين التبعية للاستعمار الخارجي، وان الحل يكمن في التمسك بالتراث والتشبث به. لكن الواقع نفسه يتغير فعلاً على مختلف الصعد الادارية والسياسية والاجتماعية. فالتعليم الديني لم يعد المسيطر الفعلي داخل مؤسسات التعليم العربية. ولم تستنبط قاعدة علمية واحدة مستمدة من الشرع الديني ويتم تطبيقها في جميع الدول العربية في المجالات الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية وغيرها. دلالة ذلك أن وضع العلمانية في موقع التعارض مع المؤسسات الدينية وفكرها السلفي لا يحمل إلا المزيد من التأزم للواقع العربي الراهن الذي تكبله قيود ماضوية كثيرة، باسم الدين والتراث والسلف الصالح، في حين تخترقه أفكار النفعية، والمصالح الفردية، ونتائج الثورات التقنية والاعلامية والمواصلات وغيرها حتى النخاع الشوكي.

ويقيم الباحث مقارنة ذكية بين تاريخ العلمانية في فرنسا وتاريخها في الوطن العربي. فقد رفض رجال الدين الفرنسيون العلمانية واعتبروها مناقضة للدين وحاربوها بقوة. كذلك تفعل المؤسسات الدينية العربية في محاربتها للعلمانية باسم الأصالة والتراث. ويستنتج أن ما يريد تحديده بالمنظور المختلف في تناول المسألة العلمانية في الوطن العربي ينبع من الحرص الشديد على معرفة الواقع العربي نفسه على ضوء تطوره التاريخي الفعلي،



كتب

ونقض صياغة التاريخ الحديث بصيغة التمني والحنين الى الماضي الذهبي. وذلك يتطلب الاستناد الى ابن خلدون أولاً الذي نادى أكثر من سواه «**باحترام الماضي في غرابته وغربته وانكفائه عنا**». ويتطلب أيضاً فهم معنى التاريخ الشمولي من حيث هو مجموعة مسارات مختلفة ليس المسار الأوروبي أو الأميركي إلا واحداً منها. فليست أوروبا وحدة متجانسة، كما أنها ليست نموذجاً تاماً أو فريداً للعلمانية، ولا لمسار العلاقة التي يمكن أن تحكم الدين بالدنيا بشكل ثابت وفي العالم كله.

فالعلمانية، في الفكر والممارسة، ذات تجليات عدة لكنها تشدد جميعها على العقلانية كمحرك للتاريخ، وعلى أن التاريخ الحديث والمعاصر مشروع كوني يتجاوز حدود كل دولة أو قومية. فرفض العلمانية يعني رفضاً للعقلانية، وليس فقط رفضاً غير ممكن لغرب متغلغل في أنسجة جميع المجتمعات المعاصرة. وهو كذلك رفض غير ممكن لتاريخ كوني تتم صياغته على أرض الواقع كل يوم. وجل ما يستطيع هذا الرفض القيام به هو تغريب الانسان، أو بالأحرى المجتمع الرافض، عن العصر، باسم الأصالة والاستمرار التاريخي القائم على وهم لا مبرر له، وعجز عن دخول المعاصرة والحداثة

يقيم الباحث مقارنة ذكية بين تاريخ العلمانية في فرنسا وتاريخها في الوطن العربي

والتاريخ الكوني من باب الفعل ورد التحدي بدل الانغلاق والتقوقع.

وهنا تبرز أهمية المقارنة التي يعقدها عزيز العظمة بين دخول تركيا الحديثة ذات التاريخ العثماني العريق، باب المعاصرة والتاريخ الكوني تحت راية كمال أتاتورك، وتحولها الى قوة اقليمية هامة. في حين انفصل العرب عن سياق المعاصرة والحداثة وسار معظمهم باتجاه التاريخ الأيديولوجي المبني على أمجاد الماضي لتوظيفها في حاضر مفكك، ومجزأ ومختلف، ولا أمجاد فيه. ومن أبرز سمات تلك المقارنة أن العلمانية التي تبناها أتاتورك كانت عاملاً أساسياً من عوامل نهضة تركيا الحديثة، وليس صحيحاً أن تلك العلمانية تهمل الدين الاسلامي أو تتنكر له، كما يروج الكثير من المؤدلجين العرب الرافضين للعلمانية.

نشير كذلك إلى النماذج الكثيرة من النصوص العلمانية التي يستشهد بها المؤلف، وهي نصوص تدل على فهم عميق وشامل ودعوة صريحة لتبني العلمانية. ويلفت الانتباه إلى تراث هام للفكر العلماني العربي منتشر بكثرة في مجالات الأدب والفكر والمقولات السياسية في أكثر من بلد عربي.

تبقى ملاحظة أخيرة أن الفكر العلماني يشكل القاعدة الأكثر صلابة لدولة ديموقراطية حديثة، يحتاجها كل بلد عربي، بعد هذه التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها جميع الدول العربية في القرن العشرين. وهو الفكر الأكثر قدرة على الانسجام مع متطلبات المرحلة الراهنة، أي الفكر الذي ينطلق من الواقع نفسه، ويعمل على تغييره، نحو أفق مستقبلي أكثر ديموقراطية وحرية وعدالة اجتماعية.

ان قراءة متأنية لكتاب عزيز العظمة: «العلمانية من منظور مختلف» تستثير الكثير من النقاش المسؤول.

فالباحث، في سعيه الى ابراز المنظور المختلف، يقترح تبني صيغة عصرية لقراءة ابن خلدون والاستفادة منه في تحليل المجتمعات العربية الحديثة والمعاصرة. ولا تخلو هذه الدعوة من روح المغامرة النظرية، وما إذا كانت الأفكار الخلدونية قادرة على تحليل السمات الأساسية لهذه المجتمعات رغم البروز الواضح والعياني للعصبيات السائدة فيها. فسمات «الخلدونية العصرية» لديه لم تكن واضحة في وجهة استخدامها لدراسة العلمانية من منظور مختلف. علماً بأن طرح هذه المقولة بالذات يترك مجالاً للتساؤل عما إذا كان ابن خلدون نفسه كان داعية للعقلانية أو للعلمانية التي تبلورت في أوروبا.

من ناحية أخرى، يطرح الباحث بجرأة مسألة السياق الشمولي للتاريخ العالمي أو الكوني. وهي مقولة صحيحة دون شك. لكن بعض مقولاته الفرعية المرتبطة بها تثير الكثير من الاعتراض أو التساؤلات المشروعة. منها، على سبيل المثال لا الحصر، مقولة: «التصالح مع التاريخ كشرط لبناء المستقبل»، و«موقع أوروبا في السيطرة العالمية» والتحديد المبهم للعلمانية التي يصفها بأنها: «جملة من التحولات التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والأيديولوجية». فمثل هذا التحديد يجعل العلمانية ظاهرة مشابهة لأية ظاهرة أخرى.

فهل هي «جملة من تلك التحولات» أم نتاج لها؟ أم «هي ايلاء عناصر لا دينية نقطة المركز من النظم العامة للتسويغ الفكري والحكم الأخلاقي والجهاز الرمزي الاشاروي»؟ كما يقول في مكان آخر.

باختصار شديد يمكن القول إن عزيز العظمة قد شحن كتابه بجرعة كبيرة من الأفكار السجالية البالغة الأهمية، في مرحلة يكثر فيها الكلام على سقوط الأيديولوجيا، أو انهيار الأيديولوجيات. فمصطلحات العلمانية، والكومبرادورية، والامبريالية، والرأسمالية، والاشتراكية، وغيرها تملأ صفحات الدراسة وتؤكد أن الايديولوجيا لم

ولن تسقط.

أما موقفه من ولادة وتطور الفكر القومي العربي، العلماني منه بشكل خاص، في كل من مصر والمشرق العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وحتى الحرب العالمية الأولى (صفحات ١٢٦ - ١٣٥)، فلم يكن مدعماً بالحجة الكافية. ويبقى أسير الأفكار التقليدية السائدة حول ربط ولادة هذا الفكر **«بالقلة المسيحية»** في المشرق العربي. كذلك موقفه من الثورة العربية الكبرى، واعتبار دعاتها من أنصار **«الانفعال وإقامة خلافة عربية»**.

يقيني أن كتاب: «العلمانية من منظور مختلف» دراسة علمية بالغة الأهمية في هذه المرحلة بالذات حيث يبدو «الازدهار العلني» للفكر السلفي الديني المناقض جذرياً للعلمانية على اختلاف تلاوينها. فقد دلل الباحث على وجود جذور عميقة للعلمانية في جميع البلدان العربية. وأن الفكر العلماني متجذر فعلاً في الأدبيات الديموقراطية العربية اليوم، رغم الصمت المطبق أو المفروض على العلمنة والعلمانية. فالعلمانية ليس شعاراً بل اتجاه تاريخي وجملة مواقف وقوى اجتماعية ذات مصلحة في التغيير. ورغم الحصار المضروب على العلمانية فهي المؤهلة الوحيدة، موضوعياً، لمجابهة النزعة السياسية الدينية للاستئثار بالسلطة السياسية والتحكم بمقدرات المجتمع. **«لا استعادة للديموقراطية إلا بالعلمانية»** كما يقول العظمة، وهي معركة مفتوحة على مصراعيها. ويكفي الباحث أنه انحاز فيها بالكامل الى الاتجاه التاريخي الذي يبني للمستقبل ولا يحنط الحاضر في متاحف الماضي، حتى ولو بدا ذهبياً. إنه كتاب للحاضر وللمستقبل، ولن يفقد دوره الريادي في تقويم مسار الفكر العربي المعاصر لعقود عدة. □

الزنى قاعدة والعفة استثناء؟

علي حرب

البغاء عبر العصور
دراسة
سلام خياط
رياض الريّس للكتب والنشر ـ لندن ١٩٩٢

■ لا تتوقف «دار الريّس للنشر» عن اصدار الجديد، المثير أو الطريف، من الكتب والمؤلفات. وهي تُولي عناية خاصة لنشر ما يتصل بالهامشي والمرذول أو المطموس من المسائل والموضوعات. وآخر ما صدر عنها في هذا الباب كتاب «البغاء عبر العصور» لمؤلفته الكاتبة العراقية المحامية سلام خياط. وكانت الدار نفسها قد أصدرت كتاباً ايروتيكياً إباحياً، وأعني به كتاب «الروض العاطر في نزهة الخاطر»، للقاضي التونسي الشيخ محمد النفزاوي وهو من أهل القرن الثامن الهجري.

والكتب عندي صنفان: هناك كتب تنطوي على معلومات ولها طابعها التعليمي. وهناك كتب أهل البحث والفكر، أعني النصوص الفلسفية أو العلمية.

وكتاب سلام خياط هو من الصنف الأول. فهو ينطوي على معلومات، ولكنه ليس كتاب بحث وفكر، أعني انه لا ينطوي على أفكار جديدة أو على معالجات مبتكرة. فهو أشبه بالتحقيق الصحافي المبسّط منه بالتحليل العلمي المعمّق. لا شك انه ينفع القارىء المبتدىء الذي لا يعلم شيئاً من أمر البغاء. وقد يوفر بمعلوماته ورواياته مادة للباحث الذي يريد ان يتوفر على درس البغاء وتحليله. ولكنه لا يرضي القارىء الذي يرى الأمور بعين النقد، أو الذي يطمع ان يقرأ خطاباً في البغاء يكشف من حقيقة هذه الممارسة ما لم ينكشف من قبل.

لا تقول المؤلفة لماذا حرّم البغاء بعد ما كان طقساً دينياً يمارس في المعابد!

إذن قد ينفع الكتاب من حيث معلوماته حول البغاء وتاريخه وأحكامه وأعلامه.. وأنا أفدت منه على هذا الصعيد. وأبرز معلومة أولية قدمها لي كانت خافية عني، مع انها ترد في أغلب الكتب التي تتحدث عن تاريخ البغاء[1]، مفادها ان البغاء كان مباحاً بل كان واجباً دينياً يوظف في خدمة الساسة والكهنة، على ما مورس في بابل وأشور ومصر الفرعونية، وسواها من المراكز الحضارية الغابرة. بواسطته كانت تُجبى الأرباح لبناء المعابد والانفاق عليها أو لتغذية موارد الدول وتسديد مصاريفها. وكانت أشرف العائلات تكرس بناتها لخدمة الآلهة، بالتضحية في بكارتهن داخل الهياكل أو إلى جوارها، بحيث يمكن القول بأن مهنة البغي كانت تتداخل آنئذٍ مع وظيفة الكاهنة أو الراهبة. وهكذا لم يكن البغاء في هذا الطور الموغل في القدم عملاً مشيناً، بل كان على العكس شرفاً عظيماً وعملاً مقدساً تقوم به الغانيات تقرّباً من الآلهة. ثم أتى على الانسان طور آخر انعكست فيه الآية، فحرِّم البغاء مع ظهور الأديان التوحيدية الثلاثة (اليهودية والمسيحية والاسلام) على ما هو معلوم، وأصبح فاحشة أي عملاً مشيناً يتعرض فاعله لعقوبات قصوى تتراوح بين الجلد والرجم حتى الموت.

هكذا ابتدأ البغاء، وبحسب ما تروي سلام خياط، لدوافع دينية ثم منعته الروادع الدينية، فكان في أول أمره واجباً مقدساً، ثم أصبح دنساً وحراماً. ولكن المؤلفة لا تحدثنا عن سرّ ذلك التحول، أي لا تقول لنا لِم حصل ذلك الانقطاع وكيف حصل؟ إنها لا تقول لنا، مثلاً، لماذا حرّمت التوراة البغاء بعد ان كان طقساً دينياً يُمارس في المعابد على عهد سليمان بن داوود، الذي كان هيكله يغص بالراهبات اللواتي لم يكنّ في حقيقتهن سوى بغايا كان النبي هو نفسه يملك منهن كمحظيات أو خليلات، ما شاء له ان يملك. وقبل ذلك فهي لم تحاول البتة ان تفسر تلك الظاهرة ـ المعجزة أو العجيبة، أعني ممارسة «البغاء المقدس» على نحو جماعي احتفالي في الأطوار الأولى للمجتمعات البشرية: فكيف تكون تلك المناكحات عملاً



مقدساً وقرابين إلى الآلهة ثم تسمى بغاء؟ من جهة أخرى، إذا كان البغاء قد وُظف لخدمة الكهنة والملوك، أي لأسباب دينية أو سياسية، فلم حرِّم بعد ذلك مع ان الأسباب لم تنقطع بل بقيت هي هي وما تزال؟ لا جواب على مثل هذه الأسئلة عند سلام خياط. فهي لا تملك ان تفسر الظواهر. إنها لا تشرح لنا كيف تكونت الأشياء. وإنما تكتفي بسرد لمعلومات أو وقائع، مشفوع أحياناً بتعليلات سطحية تسكت عن الشيء المراد تفسيره وتقوم على استبعاده من دائرة البحث والكشف.

ويبدو ان هذه سمة ما يدور من الكلام على البغاء في أكثر الدراسات العربية التي تتصدى لهذا الموضوع. فإن هذه الدراسات تستبعد الظاهرة المراد فحصها ودرسها، بردها إلى أسباب تقع خارجها. إنها تحجب ما هو كائن، أعني كون البغاء ينبع في الأصل من كينونة الانسان الايروسية ويتصل بمتع المرء وكيفية تحصيله للذاته. وهذا هو حقاً شأن سلام خياط في خطابها. إنها تطمس الهوية الجنسية للبغاء برده إلى أسباب دينية غيبية، أو إلى ضرورات اقتصادية معيشية، أو إلى دوافع نفسية عدوانية. حتى العوامل الفيزيولوجية التي تتحدث عنها المؤلفة، وتقصد بها كون البعض من النسوة لا يرتوين على الصعيد الجنسي، تطمس هي أيضاً الهوية الحقيقية للبغاء. تقول سلام خياط: «بعض النساء خلقن ليكن داعرات أو بغايا». وهذا قول مخاتل يتستر على ما يتكلم عليه بالذات. ذلك ان البغاء ليس مرده إلى ان بعض النساء الشهوانيات لا يستطعن صبراً على الرجال. وإنما هو تعبير عن اشتهاء الآخر والرغبة في مخالطته أو مواطأته. وهذه الرغبة هي رغبة متبادلة وليست أحادية الجانب. هذا هو أصل الممارسة التي نسميها بغاء أو دعارة، أعني به إرادة الحب والاستمتاع التي تجمع بين الذكر والأنثى، كما تقول إحدى الغانيات اللواتي تستشهد بهن الباحثة في تاريخ البغاء. ولكن سلام خياط لا تقرأ ما يمكن أو ما ينبغي ان يُقرأ في تناولها للوقائع والأقوال المتعلقة بالبغاء. فهي تُقصي الواقع أي الرغبة بالذات أو الذات الراغبة بدلاً من ان تقوم بتقصي

البغاء تعبير عن اشتهاء الآخر والرغبة في مخالطته

(١) على ما تبين لي عند مراجعتي لبعض الكتب التي تتطرق إلى هذا الموضوع.

(٢) أقصد المقاربة التي أقترحها.

مفهوم البغاء لتفكيك محمولاته أو للكشف عما طرأ على دلالته من تحولات. إنها لا تحاول الكشف عما يمارسه المصطلح ذاته، أي تسمية البغاء، من الاختزال والطمر أو التصفية لتلك الفعالية الجنسية التي كانت في طور من الأطوار بمثابة أعراس للأبدان وللأفهام. وبكلام آخر، إن احتفاظ المؤرخة، في تأريخها للبغاء، بالمصطلح الشائع إياه بما له من مدلولات أخلاقية أو شرعية، هو إقصاء لموضوع الكلام وحجب لأصل الظاهرة، أي تغييب للأساس الانطولوجي. أقول ذلك باعتبار ان علاقة المرء بوجوده تتحدد بصورة أساسية، بوصفه كائناً إيروسياً وذاتاً شهوانية راغبة في جسد الآخر. والرغبة في الآخر تثير مسألة العلاقة بين الطبيعة والثقافة، بين الفطرة والمؤسسة، بين الفرد والمجتمع. فقوانين الطبيعة تملي فتح العلاقات الجنسية وتوسيع دائرة التبادل بين الذكور والإناث، وبموجبها يمكن لكل رجل ان يشتهي كل امرأة، في حين ان قواعد الثقافة والاجتماع تقتضي الاقتصاد في ممارسة الجنس، وتقضي بحصر العلاقة الايروسية بين اثنين فقط، أو بين رجل وعدد محدود من النساء كما في التشريع الإسلامي على سبيل المثال.

وهذه المقاربة الانطولوجية[2] لظاهرة البغاء تحمل على إعادة ترتيب العلاقة بين الزواج والبغاء، بين المؤسسة الشرعية والممارسة اللامشروعة، بحيث لا يعود البغاء هو الهامش والاستثناء، بل يغدو ما تمليه الطبيعة وما يفيض به الوجود الايروسي العشقي. وعندها لا يعود الزواج هو القاعدة، بل يصبح على الضد مما يعتقد هو الاستثناء على الطبيعة. يصبح مجرد فرع قياساً على الأصل، بل يصبح مؤسسة مضادة للأساس نفسه، ولأقُل تأسيساً يخفي ما يتأسس عليه ويُقصيه من دائرة الضوء.

ولكن إذا كانت قواعد الزواج التي تنهى وتحرّم أو تضبط وتُقنِّن، هي ترويض للطبيعة وكَبْت للرغبات، فإن للمكبوت مخاتلته وألاعيبه وآليات دفاعه وأنماط ظهوره وتحققه. ولهذا فإن البغاء الذي يطرد على مستوى ما، يعود على مستوى آخر. فهو يُنفى في الخطاب ليمارس في السر كما في العلن، ليس كنشاط هامشي بل كنشاط موازٍ للنشاط الجنسي المشروع. بل ان الخطاب الذي ينفيه من جهة ليؤكد عليه أو يبيحه من جهة أخرى.

وموقف السيد المسيح من رجم الزانية شاهد على ذلك. فمع ان ابن البتول أمر بتشديد العقوبة على من ارتكب فعل الزنى، فهو القائل للذين أتوا إليه طالبين رجم تلك المرأة التي زنت: من كان منكم بلا خطيئة فليرجمها بحجر. ولا يخفى ان هذا القول يبرّىء الزانية ويدين الكل أي كل الذين دانوا أنفسهم بتراجعهم عن رجم المتهمة. وتأويله عندي ان الخرق أي الزنى هو القاعدة، وان العفة الزوجية هي الاستثناء. ومن أوضح الأمثلة على ما أذهب إليه ما نجده في التشريع الاسلامي. ففي النص القرآني يتراوح التشريع لفعل النكاح بين الاقتصار على زيجة واحدة وبين زواج المتعة، مروراً بالزيجات الأربع، وبما ملكت الأيمان أي زواج الإماء والجواري. وزواج المتعة هو استمتاع بالمرأة مدفوع الأجر، وهذا التعريف يقترب من بعض التعريفات التي تُعطى للبغاء: اتصال جنسي مقابل أجر مادي، مما يجعل الحدود تختلط بين المفاهيم، وبخاصة بين البغاء وبين المتعة المشروعة. ومن جهته فإن نظام الإماء لدليل على ان المؤسسة الزوجية كانت تشكل الاستثناء بالنسبة لهذه الدعارة المشروعة، على الأقل في الطبقات العليا من المجتمع، حيث انتشر المجون وتفشت الإباحية وصار الحديث عن العشق والجنس حديث الناس وخبزهم اليومي.

وبالاجمال يمكن القول بأن النشاط الجنسي في العصر الإسلامي كان له وجهان: وجه علني مؤسسي مشروع يتكون من زواج الحرائر؛ ووجه غير علني مشروع أو شبه مشروع أو غير مشروع هو زواج المتعة واقتناء الجواري واتخاذ المحظيات. ولا مراء ان الوجه الثاني كان أوسع كما تنبئنا بذلك أخبار القيان وكتب الجواري والغلمان.

ولا يختلف الوضع في العصر الحديث عما كان عليه في العصور القديمة والوسيطة، وبخاصة في المجتمعات الغربية، حيث شُرِّع للبغاء وللواط أيضاً في بعض البلدان؛ وحيث أصبحت الحرية الجنسية مكسباً أو حقاً يتيح للفتيان والفتيات أن يعيشوا عيشة الأزواج قبل الزواج. هذا فضلاً عن الخروق التي تعاني منها المؤسسة الزوجية. وهذه الخروق التي هي «فضيحة القوانين» تؤكد ان القاعدة هي استثناء وان غير المشروع هو الأصل في الاستمتاع وهو مطلوب الذات الشهوانية.

ويشبه ان تكون العلاقة بين الاتصالات الجنسية المشروعة والاتصالات اللامشروعة أسميت بغاء أم متعة أو أي شيء آخر، كالعلاقة بين اللغة والكلام، بين قواعد النحو أو المنطق وبين الممارسة الأدبية أو الفكرية، بحيث تبدو الشهوة إلى الآخر كهوى المعرفة أو كفعل القراءة أو الكتابة. فما دمنا نشبه، اليوم، الجسد بالنص والنصَّ بالجسد، يمكننا القول بأن تحصيل المتع الجنسية يشبه عملية الخلق والابداع في الأعمال الثقافية. ففي كلا الحالين ثمة سعي إلى تعويم الدال وتجديد المدلول. وفي كلا الحالين ثمة بحث عن المختلف الذي يثير ويدهش. وفي كلا الممارستين ثمة رغبة في افتضاض مناطق بكر وطرائق بكر. هكذا فالاستمتاع بالأجساد، هو كالابداع في النصوص، يتحقق خارج القوالب الجاهزة والأطر المشروعة والعادات المألوفة. ولهذا سميت متعة الزواج في القرآن «متعة»، ولم تُسمَّ تزاوجاً أو تناسلاً، أي لأن غرضها هو الاستمتاع المحض لا أي شيء آخر.

لا شك ان «البغاء المقدس» لم يبق على ما هو عليه. بل تحول فيما بعد، أي بعد ان أصبح مُدنساً بحكم التشريع الديني أو بفعل التطور الحضاري، تحول إلى عمل مأجور، إلى تجارة ناشطة واسعة. وهو يتحول الآن إلى سلعة تخضع لأليات السوق ولمنطق الاعلان، شأنه بذلك شأن مظاهر الحياة الأخرى. فكل شيء يتحول اليوم إلى سلعة تصنَّع وتسوق. كل شيء يخضع للترويج والدعاية عبر الشاشة والصورة، تستوي في ذلك الأجساد والنصوص، الأفكار واللوحات.. فالاتجار والسمسرة والفحش والعهر، غدت كلها عناوين للحياة المعاصرة.

قُصارى القول إن البغاء هو حالة من حالات الجُماع، شأنه بذلك شأن الزواج ووطأ الجواري وحب الغلمان والوصال بين العاشقين. ومن يكتب تاريخ هذا الفعل الجنسي عليه ان يكتب تاريخ الجسد بشكل من الأشكال. والمقصود بذلك أشكال الوعي بالجسد وأنماط التعاطي معه: خريطته وآليات تطويعه أو استثماره، فضائله وآدابه، قوته وقدراته، حقوقه ورغبته في البحث عن الجميل واللذيذ. ولكننا لا نجد شيئاً من ذلك عند سلام خياط. فهي غائبة بفكرها عن مثل هذا الأفق من التفكير الذي يحفر في طبقات الكائن ويروي حقيقة الأصل. ولهذا فإن تأريخها للبغاء يزيد الركام على الأحداث بدلاً من ان يُزيلها. □

رؤية من الضفة الأخرى

محمد فؤاد

الحروب الصليبية كما رآها العرب

دراسة

أمين معلوف

ترجمة: عفيف دمشقية

دار الفارابي . بيروت ١٩٨٩

■ هذا الكتاب ممتع. والقصة فيه تتجلى في مناح متعددة: أولاً ـ العرض الذي يختلط فيه التاريخي الصارم بالروائي وبأسلوب بالغ التشويق والدقة. استطاع فيه أمين معلوف ان يقدم نفسه كروائي يلبس لبوس المؤرخ، ومؤرخ حكواتي لم يتخل عن متعة قص التاريخ وهو ما عززه أيضاً في كتابه الثاني «ليون الافريقي». وثانياً ـ القصدية في اختيار هذه الفترة من التاريخ لتقديمها (وهو أيضاً ما يؤكده في اختيار موضوعة كتبه اللاحقة) هذه القصدية تضع أمين معلوف في موضع صاحب المشروع وبالتالي فهو يعرف كيف يتوجه وماذا يريد بدقة. وثالثاً ـ الترجمة المدهشة والمرهقة التي قدمها د. عفيف دمشقية، استطاع بها أن يوصل المتعة التي تقصدها النص الفرنسي الأصلي والدقة المتعبة في عودته إلى النصوص الأصلية العربية (إلاَّ في مواضع نادرة اعتذر فيها لعدم تمكنه من الحصول على النص الأصلي).

عرض يختلط فيه التاريخي الصارم بالروائي

الغريب (لا أدري ان كان غريباً) ان هذا الكتاب وقد مضى على نقله إلى العربية ثلاث سنوات، لم يحظ بردود فعل لدى المتلقي المثقف العربي فما بالك بالقارىء العادي.

يعتمد أمين معلوف في رؤيته للحروب الصليبية (وهو في الأصل كتاب موضوع للقارىء الغربي كما يشير الغلاف) على رؤية «الجانب الآخر»، الجانب العربي، ويعتمد محتواه بشكل حصري على شهادات المؤرخين والاخباريين العرب في تلك الحقبة وهو يتكىء على سلسلة كبيرة من المصادر أهمها «الكامل في التاريخ» لابن الأثير. و«ذيل تاريخ دمشق» لابن القلانسي. و«رحلة ابن جبير» و«كتاب الاعتبار» لاسامة بن منقذ. وجميع هؤلاء كان من المعاصرين لفترة الحروب الصليبية.

وإذا كانت فترة الحروب الصليبية، والآثار التي خلّفتها (ربما حتى اليوم)، قد تم تناولها بشكل غزير ومن أكثر زاوية، إلاَّ ان لأمين معلوف قراءته التي لا تنسى ورؤيته التي يعرف كيف يكوّنها ومن أين يلتقطها.

يبدأ الكتاب بدخول القاضي أبو سعد الهروي ديوان الخليفة العباسي المستظهر بالله في بغداد مستثيراً حميّته لوقف المجزرة التي تتعرض لها دمشق من قبل الفرنج (وذلك بعدما استولى هؤلاء على القدس عام ١٠٩٩م) إلاَّ ان خطابه المؤثر والبالغ الحماسة لم يزد علىّ أن «أبكى العيون وحرّك القلوب». وهكذا وبعد أقل من ثلاث سنوات (من ١٠٩٦ وحتى ١٠٩٩م) من أول غزو فرنجي لنيقية الواقعة في الشمال الغربي لآسيا الصغرى قرب القسطنطينية وبعد هزيمة قلج أرسلان، سلطانها، عام ١٠٩٧م كان الفرنج قد استولوا على شريط واسع يمتد من نيقية مروراً بالرّها وانطاكية والمعرة، نزولاً حتى القدس. والحق ان كثيراً من المدن سقطت دونما أي قتال. فالخلاف بين الأخوين رضوان ملك حلب، ودقاق ملك دمشق (ودقاق هذا كان الأخ الأصغر والناجي الوحيد من بين اخوته من القتل الذي دبّره رضوان عند اعتلائه العرش لاخويه خشية ان ينازعاه السلطان ذات يوم). ومنذ ذلك الوقت ودقاق يكنّ كرهاً أعمى لأخيه الأكبر، ولذلك فان ياغي سيان صاحب انطاكية ما ان أحس بقرب الغزو الفرنجي عام ١٠٩٧م لم يجد بدأ

شاعر وكاتب وناقد من سورية.



أمين معلوف روائي يلبس لبوس المؤرخ

من الاستنجاد بدقاق ملك دمشق عوضاً عن رضوان زوج ابنته خشية ان يطمع الأخير في ملكه. إلاّ ان دقاق الذي جاء على رأس حملة كبيرة وبالرغم من تفوقه العددي الكبير والسهولة النسبية التي نجح بها في تطويق الفرنج فإنه رفض اعطاء الأمر بالهجوم، مما أتاح لهم ان يفلتوا من حصاره ويفقدوه الكثير من الرجال فإذا بدقاق يأمر رجاله على الفور ان يعودوا أدراجهم ولم يجد ياغي سيان بداً من تسليم انطاكية.

وإذا كانت الخيانات والمؤامرات والتناحر بين الملوك المسلمين على الإمارات، والتنصل من المسؤولية هو ما جعل الغزو الفرنجي بالغ السهولة، فإنه بالمقابل كانت القسوة التي استخدمها الفرنج أحياناً سبيلاً آخر للاحتلال، وأشنعها كانت حادثة مدينة المعرّة في أواخر عام ١٠٩٨م. فالمذبحة التي انتهت بأكل لحوم سكان المعرة سواء بسبب المجاعة كما بررها زعماء الفرنج في الرسالة الرسمية للبابا أم بسبب القسوة فالنتيجة ان الرعب صار يرافق على الدوام حملة الفرنج.

كما يشير أمين معلوف في كتابه إلى التحالفات «الغريبة» (والمزدوجات من وضع أمين معلوف نفسه في الكتاب) التي تمت خلال فترة الحروب الصليبية بين الفرنجة وبعض الملوك المسلمين في مواجهة جيش ملك اسلامي آخر. ولعل أول هذه التحالفات ما جرى في معركة تل باشر ١١٠٨م حين احتشد جيش طنكرى الفرنجي صاحب انطاكية وإلى جانبه رضوان ملك حلب وفي المعسكر الآخر جاولي أمير الموصل. وهي المعركة التي انتهت بانتصار طنكرى فغدت امارته انطاكية قوة محلية يرهبها جميع جيرانه أتراكاً كانوا أو عرباً، أو من الأرمن أو الفرنج. وغدا الملك رضوان مجرد مقطع مذعور. الأمر الذي تكرر عام ١١١٥م عندما تحالف بغدوين الفرنجي صاحب القدس وطغتكين المسلم صاحب دمشق في مواجهة الحملة التي أرسلها السلطان من الموصل لانقاذ البلاد، مما حدا بالجيش السلجوقي إلى الانسحاب بشكل مخجل بعد عدة أشهر وعندها أقسم السلطان محمد بألاّ يهتم بالمشكلة الفرنجية. . ولسوف يبرّ بقسمه. وإذا كانت التحالفات الفرنجية - الإسلامية والخيانات والمؤامرات هي ما هيأ للفرنج هذا الاستمرار الطويل والراسخ فإن سلاح الاغتيال كان من الأسلحة الناجعة أيضاً والتي استخدمتها ببراعة الجماعة التي سمّيت باسم الحشاشين والتي كوّنها حسن الصبّاح عام ١٠٩٠م، وهي التي حاولت اغتيال صلاح الدين عام ١١٧٦م بينما كان يقوم بحملة جديدة في نواحي حلب.

اللافت للانتباه أنه بين معركة حطين ١١٨٧م التي هزم فيها صلاح الدين تحالف الجيوش الفرنجية قرب طبرية وبين استيلاء خليل بن قلاوون على عكا عام ١٢٩١م منهياً الوجود الفرنجي. انقضى قرن كامل استغل فيه الفرنجة وفاة صلاح الدين (١١٩٣م) والحروب الأهلية التي تلت ذلك مستعيدين عدة مدن. وتوّج الأمر بتنازل السلطان الكامل ابن العادل أخي صلاح الدين عن القدس عام ١٢٢٩م إلى الامبراطور فريدريك الثاني دوهوهنستاوفن وتلا ذلك سقوط الأسرة الأيوبية وحلول المماليك محلها والاجتياح المغولي لبغداد ومقتل آخر الخلفاء العباسيين ومن ثم الهزيمة المغولية في عين جالوت واستيلاء بيبرس على انطاكية (التي كانت قد تحالفت مع المغول) وتلاها استعادة طرابلس على يد السلطان المملوكي قلاوون وعكا على يد ابنه خليل عام ١٢٩١م.

لا يتعامل أمين معلوف في كتابه التاريخي - الروائي مع الأسماء بقداستها المعتادة وإنما يضعها تماماً ضمن سياقها التاريخي. . فصلاح الدين، مثلاً، لم ينج من آفة النزاع الإسلامي الأزلي بين السنّة والشيعة وهو يورد أنه «حتى في نظر رجال دولة كصلاح الدين، لا يقل قتال الشيعة أهمية عن محاربة الفرنج. ولا ينفك (أي صلاح الدين) ينسب إلى «الهراطقة» جميع الشرور التي تنزل بالاسلام» (ص ٧٠). ويسخر أمين معلوف نقلاً عن ابن القلانسي انه في كل مرة يذكر فيها الاتابك عماد الدين زنكي يذكّر بأنه كان عليه ان يكتب حرفياً: «الأمير الاسفسهلار، الكبير، العادل، المؤيد، المظفر، المنصور، الأوحد، عماد الدين، ركن الإسلام، ظهير الانام، قسيم الدولة، معين الملّة، جلال الأمة، شرف الملوك، عمدة السلاطين، قاهر الكفرة والمتمردين، قامع الملحدين والمشركين، زعيم جيوش المسلمين، ملك الأمراء، شمس المعالي، أمير العراقين والشام، بهلوان جهان ألب غازي ايران، اينانج قتلغ طغرلبك أتابك أبو سعيد زنكي بن آق سنقر نصير أمير المؤمنين».

إن كتاب «الحروب الصليبية كما رآها العرب» لا يغني عرضه، قط، عن قراءته، وهو قراءة للتاريخ لا تقف منه موقف الحياد ولا تتنصل من مسؤوليتها تجاهه، ولكنها تعلن موقفاً من التاريخ ومن الحاضر دونما شعارات، وادعاءات زائفة. □



الوجه الآخر لعودة الفلاشا العرب إلى الأوطان

رد على مقال محي الدين صبحي «فانتازيا يعربية» في العدد ٤٠ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩١

■ هنا القسم الثاني من ملف ناقد ومنقود الذي نشرنا قسمه الأول في العدد الماضي.

والملف يحتوي تعليقات على مقالات نشرتها «الناقد» في أعداد مختلفة، كذلك يتضمن ردوداً على وجهات نظر جاءت في باب «ناقد ومنقود» فكانت بمثابة ردود على ردود، مما يساهم في دفع السجال والتعليق إلى دائرة أوسع، في فرصة متحررة من قيود النشر.

«الناقد»

■ أهي عقوق أم نكران أم تمرد على الأوطان هذه الظاهرة التي نسميها هجرة الأدمغة؟! أم هي في الواقع هَربٌ من الأنظمة العربية بمخابراتها وعسكرها ومُتحزّبيها؟ ظاهرة أخرى تَشدُّني لأن أسردها من صميم واقع أنظمتنا وهي حالة ذلك الرجل الذي فَشِل في مسيرته الحياتية فالتجأ الى منظمة شعبية أو حزبية كاتحاد الطلبة أو غيره ومارس هواياته المتعددة اللامسؤولة بلا جدوى، ثم في نهاية الأمر بدأ يصرخ لقد قَضى عليَّ الاتحاد أو المنظمة، وهو كان منتهياً وفاشلاً قبل أن يعرف هذه المنظمة أو ذاك الحزب. وهؤلاء الذين نزحوا مَن هُمْ بمعظمهم؟ ولماذا قَبِلتهم هذه البلدان التي استقروا بها؟ لأنهم بمعظمهم عباقرة؟ لأنهم بمعظمهم مناضلين؟ بل ليست هذه الحالة ولا تلك! لأنهم مواطنون عاديون وديموقراطيات هذه البلدان تُتيح لهم العيش ضمن إطار احترام حقوق الانسان!؟ ولكن معظم هذه البلدان تعاني من بطالة ضاغطة ومواطنوها يتسكّعون في الشوارع. فالأحرى بها أن تؤمّن العمل لهؤلاء المواطنين من أصل هذا البلد لا لهؤلاء الذين تجنّسوا وظلّوا أرقاماً من الدرجتين الثالثة والرابعة يُشار في استماراتهم الى جنسيتهم الأم دوماً ليظلّوا يعاملون من قبل الآخرين على أنهم غرباء أجانب.

نعم عرف التاريخ والعالم القديم والحديث هجرة الأدمغة، ولكن ذلك اكتسب غالباً طابعاً تجسسياً على حساب الأوطان الأم أكثر من اكتسابه طابع الحفاظ على العبقريات وعلى الأدمغة الانسانية وصيانتها والحفاظ عليها وهي ظاهرة واضحة للعيان في دول العالم الثالث وبالطبع في أوطان العروبة جمعاء. ويمكن التدليل على ذلك بأسئلة عديدة وضاغطة؟ هل يقبل في هذه البلدان كل من يريد البقاء فيها؟ هل تعطى الجنسية في هذه البلدان لكل راغب فيها؟ هل يمارس هؤلاء أعمالهم وحريّاتهم كما يشاؤون ضمن ديموقراطيات وحقوق الانسان في هذه البلدان؟

وقبل الاجابة على هذه التساؤلات لا بد من سرد واقعة رواها لي أحد الزملاء ومفادُها: انه تقرَّر أثناء قدومه الى بلد أجنبي لدراسة اللغة أن يُرسَل الى مدينة صغيرة بعيدة عن العاصمة. وهذه المدينة هُدمت أثناء الحرب العالمية الثانية ثم أُعيد بناؤها ويقطنها في ذلك الوقت حوالي ٢٠ ألف نسمة من المتقاعدين والعسكريين والبورجوازيين وليس فيها من مدينة جامعية أو معهد أو غيره، وإنما يوجد فيها هذا المعهد الذي يتخصص بإجراء دورات لغوية فضجَّ هذا القادم مع غيره لأنهم يقطنون شققاً منعزلة وليس من مطعم جامعي، وعليهم القيام بأعمال المنزل وهي أمور لم يألفوها. وهكذا اجتمع بهم المسؤول عن الدولة وسألهم ماذا تريدون؟ فأجابوا بصوت واحد الرحيل الى العاصمة حيث الحياة والمدن الجامعية و... فأجابهم: يا أبنائي أنتم هنا السيد فلان ولكنْ في العاصمة ستكونون الرقم كذا مليون. وأنا أقول لهؤلاء الفلاشا أيهما أفضل أن يكونوا في أوطانهم أسياداً أم أن يكونوا في هذه البلدان أرقاماً من الدرجات الثالثة والرابعة والخامسة... إلخ؟؟

أما الأثرياء منهم، والذين بمعظمهم لم يحصلوا على ثروتهم من عبقريتهم بل من أعمال سرقة ونهب لمقدرات بلدانهم، فهم يوظّفون هذه الثروات لتنمية اقتصاد هذه البلدان وحلّ مشاكلها ولا يقبلون بتشغيل دولار واحد في بلدانهم، وحتى عندما يُوهموننا بذلك فهُم بألاعيبهم يُدخلون دولاراً من النافذة ويُخرجون عشرة من الباب. فانتماؤهم الى الدولار أصبح أهم بكثير من انتمائهم الى الأوطان. والتقيتُ في الغرب وخلال زيارات متعددة بعضاً من الأدمغة العلمية التي تجنّست وهي يُحال بينها وبين العمل في المواقع المخصصة لها، إنها بمعظمها تعمل في التعاونيات في بلدان ما وراء البحار العائدة الى هذه البلدان وكأنها الصف الأول من الجبهة بالنسبة لهذه البلدان. وهم هؤلاء بعينهم يرفضون



ناقد ومنقود

خدمة العلم في بلدانهم وتجدهم بالمقابل يتغنّون بالديموقراطيات وحريّات البلدان التي يعيشون فيها. قد يكون صحيحاً أن هذه البلدان في بعض مظاهرها ديموقراطية. وربّما يكون صحيحاً أن هذه البلدان في بعض من أوجهها تمارس حقوق الإنسان. ولكن أية ديموقراطيات وأية حقوق إنسان؟ وهل نسي هؤلاء الممارسات التعسُّفية التي يُصادفها هؤلاء النازحون بين الفينة والفينة بمناسبة وبدون مناسبة وهل تناسى هؤلاء التعصُّب والتمييز العنصري العلني والخفي الذي يُمارس على هؤلاء النازحين من الأدمغة؟ وهل غابت عن بصرهم صور الشرطة وهي تجرُّ بعضهم وهو مُكبَّل الأيدي الى حاويات أو ناقلات جوية للأمتعة وهم يصرخون تحت ركل الأقدام والأبواط العسكرية؟؟ الديموقراطيات الغربية وحقوق الانسان هي حق لإنسانهم وليس لنا في معظمها هي ديموقراطيات مُبطّنة. فهل تلك الانتخابات التي تُموّلها المافيات والشركات الكبرى هي انتخابات ديموقراطية؟ وهل سمعتم أن الغرب تحسس لقتل المواطنين، وخاصة الفلسطينيين، ببرود أو كسر أعضائهم أو طَمْرِهِمْ وهم أحياء؟ لا بل إنه تحسَّسَ لأن أحدهم خُطف أو اغتيل هنا وهناك؟ بل أكثر من ذلك فحادث سيارة بسيط يُثير الغرب أكثر من هجوم جوي بل نَووي على البلدان الأخرى التي منها هؤلاء الفلاشا. إن ذلك يتطلب منّا التفتيش عن نوع جديد من الديموقراطية يضمن العدل وحُسْنَ الاختيار وتسخير كافة الطاقات المتوفرة لخدمة الخطاب العربي القومي.

قد يكون صحيحاً أن قسماً من الأدمغة عاد الى الأوطان ولم تتوفر له ظروف الاقامة وخاصة من شَغَفَهُ منهم البحث العلمي والانتاج فعاد أدراجه. وهذا القسم هو الذي يهمُّني بحق وهو قليل بل نادر. وهذا القسم هو حتماً ضحية الواقع الذي تعيشه هذه الأوطان مُجبرة أو مختارة. ولا يسعني إلا أن أصارح بأن هُموم معظم الأنظمة العربية الأمنية أكثر بكثير من هُمومها المعرفيَّة وهو أمر أكّدت عليه المؤسسات العلمية العربية باستمرار وهذا ينعكس في كثير من مظاهر حياتنا العلمية اليومية، والمستمرة. وصحيح أن الانسان والعالم بشكل خاص في بلداننا يُعاني من مشاكل عديدة تمسُّ في كثير من الأحيان دقائق حياته اليومية بل وكرامته وشعوره الانساني والوطني، فهو قد يُشتم وقد يُضرب وقد يُسجن وقد يُعاقب مزاجياً فيُنقل من مكان عمله أو يُنقل من كليته أو تُحجب عنه حقوقه، وقد لا يستطيع ممارسة اختصاصه في الجامعة لعدم توفر الأجهزة أو الاطّلاع على منجزات العلم لعدم وجود الدوريات أو عدم الاحتكاك مع الخارج وحضور المؤتمرات لعدم توفُّر الدولارات.

وقد يكون صحيحاً أن بعض أعوان المسؤولين يُشكّلون خرقاً للدولة والقانون، أو دولة فوق الدولة. وصحيح أن ما يُقال أحياناً عن أعمال الرشوة والسَمْسَرَة والعُمولات، قد يكون صحيحاً كل هذا وأكثر، وكما قلت بعض هذه الأمور مفروض على بلداننا بحكم واقعنا وحكم ضعفنا بشكل خاص واعتمادنا على الآخر، ولكن بعضها مُتعمَّد ومتقَصَّد وذاتي وينطبق عليه المثل العربي «يداكَ أوكتا وفوكَ نِفخ» فكثيرون ممن يمارسون على الأدمغة هذه السلوكيات يعدُّون أنفسهم من هذه الأدمغة وكثير منهم كانوا أساتذة جامعات، ثم عندما وصلوا كانت دريئتهم الأولى للشتيمة والقدح والذم والتهكُّم هي الجامعة وأستاذ الجامعة. وقولاً للحق ودفعاً للغُبن فقد وُجد من الحكام العرب، الذين هَاجِسُهم التضامن العربي والوحدة العربية والخطاب القومي، والانسان العربي، من تحسَّس لهذه الأدمغة وسنَّ القوانين لحمايتها من الداخل والخارج. ولكن ولمّا كانت هذه الاجراءات لا تخدم مفاصل الأنظمة، حتى بوجود رؤساء أقوياء، وُضعت في الأدراج ولم ترَ النور، وحتى يتم الوصول الى هذا الرئيس يمرُّ زمن طويل لأن الاحتكاك مع مسؤولنا يتطلَّب اجراءات والتماسات لا حصر لها،

ومن هنا طَالبتْ وتُطالبُ النخبة من العقول والأدمغة بضرورة الاحتكاك المباشر مع صاحب القرار في أوطاننا وهو أمر نؤكد عليه: التخاطب المباشر بلا جسور ولا وسطاء مع أصحاب القرار، ولمّا كان ذلك غير ممكن دوماً فقد اختلط الحابل بالنابل وهكذا لم تعد الجامعة جامعة ولم يعد الأستاذ أستاذاً، كيف لا وبعضهم لا يعرف أصول الإملاء العربية، كيف لا وبعضهم وهو متخصص بالنحو لا يعرف أصول الجملة الفعلية أو الإسمية، فغاب الاختيار وحلَّ مكانه التعيين، لكن هذه المرة من أسفل إلى أعلى والسؤال المطروح والذي يطرح نفسه ضاغطاً: هل هذه الأدمغة مؤهَّلة أو تستحق هذه الأوطان؟؟ والجواب، وهو جزء من الوجه الآخر الذي عَنيتُه، يكمن في التجربة وهذه التجربة ليست بمضيئة فبعضهم يُخرِّب عن قصد لعمالته وبعضهم يُخرِّب عن جهل لجهالته. فليست كل الأدمغة أدمغة وليس كل من حمل نجوماً أصبح جنرالاً وقديماً قالوا: ليس كل ما يلمع ذهباً. ولكن المضحك في الأمر أن مأوى هذه العقول والأدمغة وأعني البلدان الديموقراطية ساهمت وتُساهم في هذا التخريب بل تُخطِّط له، فكُثُرٌ هم الذين حملوا لقب دكتور وهم شبه أميين وحتى في أكثر البلدان تمسكاً بالتقاليد الأكاديمية.

ومهما يكن فعودة الأدمغة الحقيقية تبقى هدفاً مطلوب تحقيقه ولكن، وهو جانب آخر من الوجه الآخر الذي عَنَيْتُه، ألا تبدأ عودة هؤلاء الأدمغة بتكريم هؤلاء الذين غامروا وضحُّوا وتحملوا وظلوا في أوطانهم برغم الهزات والزلازل وتعسُّفات المسؤولين والأنظمة وكل هذا؟! نعم البداية تكمن بتكريم هؤلاء الذين تحت كل الظروف قبلوا وتحمّلوا وعانوا يُوجِّهُهم ضمير وهاجس أزلي يكمن في هذا الانسان العربي في هذا الوجدان القومي الذي يُهان كل ثانية من أهله كما من أعدائه. إن الطُبول يجب أن تُقرع والأهازيج يجب أن تُنشد تكريماً لهؤلاء، للمنتجين منهم، للحقيقيين منهم، للذين هم برغم كل الصعوبات، حافظوا على الحد الأدنى من كرامتهم دون أن يركعوا لإغراءات الداخل ولا الخارج. إن هذا التكريم وهذا الدعم لهؤلاء سيكون دافعاً للذين يعيشون في الخارج بجنسيات مهزوزة وظروف مزمومة للعودةِ أكثر من البيت والسيارة. وقد يقول قائل وحتى يصل هذا وذاك سيُهان وسيَخضع وسيَركع وسيُذلُّ... إلخ، وقد يكون ذلك صحيحاً ولكن ما الذي يحقق للأنظمة وللمنتفعين مصالحهم أكثر من هذه الهجرة؟ وبعضهم ذهب ليقول نحن هنا في بلداننا نقف في وجه الفوضى والتخريب وإذا ما حصل أي مردود يأتي ذاك القابع هناك بعيداً ليحصد ثمنه ويقولون: هؤلاء المهاجرون يكتفون بالتغنّي والوقوف على الأطلال دون أن يَذُوقوا طعمَ النضال بل يَصفُوننا بأنصار الحكم وأنصار الأنظمة. ونقول لهؤلاء المهاجرين ما يُحقِّقونه دعماً لاستمرارية الحياة السياسية في بلداننا لا مثيل له، فماذا يريد الحكام من هؤلاء أكثر من هربهم لتبقى الساحة شاغرة لهم؟ وقد يقول قائل وكيف مجابهة دبّاباتِهم واضطهادِهم؟ ونقول وهذا هو الوجه الآخر والأخير لهذه الكلمات أن الوصول الى الحياة والكرامة شاقٌ وطويل وصعب ويحتاج الى تضحيات ونضال، وتجارب الشعوب جلية وواضحة أليس الشاعر من قال: إذا الشعب يوماً أراد الحياة فلا بد أن يستجيب القدر؟ وأليس آخر من قال «ومَنْ طلب العلا سهِر الليالي»؟ لنعد الى الساحة لندعم هذا الحاكم القومي المناضل ونُناصره إن وُجِد ونقف في وجه ذاك الحاكم المُستبد العميل كائناً من يَكُن. لِنَعُد الى الأوطان راغبين مندفعين لنعمل معاً فأرضنا لا زالت بكراً وإنساننا العربي يملك القدرات وهو رمز للبطولات والتاريخ يُحدِّثنا عن علمائنا وأبطالنا العرب، والبارحة البارحة شهداء وشهيدات قَذَفوا بأرواحهم ليغتالوا المغتصب لأرضنا السليبة، وما دُمنا مرتبطين مع الآخر اقتصادياً وعسكرياً وثقافياً سنبقى مستَعْمَرين ولا شيء يُحرِّرنا إلا الاعتماد على أنفسنا ووحدتنا وتكاملنا فماذا تنتظرون؟ كونوا واقعيين. □

أحمد بلال
سورية

انصاف محيي الدين صبحي

رد على رد محمد اسماعيل دندي «نقد أم مهاترة» في العدد ٣٢ شباط/فبراير ١٩٩١
وأيضاً رد على رد خليل محمد الخليل في العدد ٣٣ آذار/مارس ١٩٩١

■ عندما كتب محيي الدين صبحي في مجلة «الناقد» (العدد ٢٤ حزيران/يونيو ١٩٩٠) متناولاً الطبعة الثانية من كتاب «في الثقافة المصرية» تأليف محمود أمين العالم وعبدالعظيم أنيس. قال عن الطبعة الأولى من الكتاب التي صدرت عام ١٩٥٥م:

«كرست بشكل وثوقي مبادىء المذهب الواقعي الستاليني في الأدب العربي الحديث، وأشفعت ذلك بموجة من الارهاب شارك فيها كل «التقدميين»... إن تجربة أربعين عاماً لم تترك اسماً لشاعر واقعي واحد، من كل الذين طبلت لهم، وزمرت، طبقة من النقاد والقراء، جاهزة للتصفيق والتصديق دائماً، وهي تشكل شبكة مترابطة، ومتجددة عبر الأجيال، وعبر الأقطار العربية، وكل من يخالفها موسوم إما بالرجعية، أو الانفصال عن الواقع الى البرجزة والعمالة للاستعمار» («الناقد» ص ٦٣). ووصف العالم بفساد الذوق وكلال القريحة، ورد عليه محمد اسماعيل دندي، في مجلة «الناقد» (العدد ٣٢ شباط/فبراير ١٩٩١م) في مقال «نقد أم مهاترة» فقال:

«لماذا سكت محيي الدين صبحي على مقال العالم خمسة وثلاثين عاماً، ولم يتعرض له.. طوال ذلك الزمن، وهل مجرد صدور طبعة ثانية للكتاب أثار لديه كل تلك الانفعالات، والأشجان وضروب التحامل»... أصحيح أن الواقعية لم تنجب شاعراً عربياً واحداً خلال أربعين عاماً؟ أين البياتي والسياب وصلاح عبدالصبور وجيلي عبدالرحمن» (العدد نفسه من «الناقد» ص ٨١ وص ٨٩).

صحيح أن محيي الدين لا يخلو من تحامل وغلظة في موقفه من العالم، ولكن الصحيح أيضاً أن محيي الدين صبحي لم يصمت، ولأن «دندي» ذكر الشاعر السوداني جيلي عبدالرحمن بين الشعراء الذين أنجبتهم الواقعية، سنذكر هنا أن جيلي عبدالرحمن نشر قصيدته «هيروشيما على صدر أفريقيا» في مجلة «الآداب» (أغسطس ١٩٦٠) «تعرَّض لها محيي الدين صبحي بالنقد في العدد التالي من مجلة «الآداب» (سبتمبر ١٩٦٠) في باب: «قرأت في قصائد العدد الماضي» فقال عن القصيدة التي وصفها بالركاكة في بعض المواطن:

«تصوير من الخارج تسوده الروح التقريرية... القصيدة ليست على مستوى فني واحد، فضلاً عن أن الحشو يستهلك قسماً كبيراً من حجمها... ولو تقصينا القصيدة لأعيتنا معايب الأسلوب» («الآداب» ص ٨).

وجاء العدد التالي من «الآداب» (اكتوبر ١٩٦٠) يحمل مقالين يردان على محيي الدين صبحي، كتبهما عبدالعزيز عبدالفتاح محمود وسعيد محمد حسن من القاهرة، وسواء أكان الاسمان مستعارين أم كانا لكاتبين من السودان أو مصر، لم يشتهر أيٌّ منهما من بعد، أو لم يواصلا الكتابة، لأننا لم نسمع بهما من بعد، فمما لا شك فيه أن المقالين وليدا كتابة جماعية مدبرة.

يصف الأول محيي الدين بأنه لم يقرأ «القصيدة القراءة الكافية العميقة»، وأن جيلي: أحد المناضلين في أفريقيا، وأن قصيدته: تمثل «عمق نضال أمتنا وعواطفنا».. («الآداب» ص ٦٢ - ٦٣) ووصف الثاني الناقد بأنه: «يناقش النسيج الشعري منعزلاً عن المضمون، وبذلك نعرف المنهج الانطباعي الذي يسير عليه في نقده، المنهج الذي يستسيغ النقد بين لوحات بيكاسو وموسيقى بتهوفن ونزار شاعراً وانساناً» («الآداب» ص ٦٤).

والشاعر الملتحم بالجماهير، مقولة معبرة عن مفهوم معين، وردت في مقال للعالم، منشور في كتاب «في الثقافة المصرية». ووَصْف الخصوم بالبرجزة والرجعية والانفصال عن الواقع»، واضح في الردين، لأن موسيقى بتهوفن دالة على الترف، ولأن لوحات بيكاسو العضو في الحزب الشيوعي الفرنسي، ما تزال يومئذ (عام ١٩٦٠) محرمة في الاتحاد السوفياتي، «تكريساً لمبادىء المذهب الستاليني». والتعريض بكتابه: «نزار قباني شاعراً وانساناً»، لأن نزار قباني يومئذ - ولعله ما يزال - نموذج الشاعر البرجوازي المغرق في الذاتية.

أما أن جيلي عبدالرحمن مناضل، فإن السياسي السوداني كامل محجوب، يتحدث عن تجربته في الحركة الشيوعية، في كتابه «تلك الأيام» (الخرطوم ١٩٨٨م) فيقول:

«كان عليَّ أن أتصل بجميع المنظمات الشيوعية المصرية السريّة، لإقناع قيادتها بالموافقة على أن يترك (الشيوعيون السودانيون) عضويتها، وينضموا لعضوية مكتب الحزب الشيوعي السوداني (في القاهرة) فوافقوا على الطلب، وبهذا تم تكوين المكتب، وأذكر من الذين كان تعاونهم عنصراً فعالاً المناضلين بحق تاج وجيلي عبدالرحمن» (ص ١١١).

ومن هنا نعرف أن محيي الدين صبحي لم يصمت، وإنما تعرض للظاهرة، وهي في أوج ازدهارها، ونعرف أن جيلي عبدالرحمن كان يجمعه مع محمود أمين العالم تنظيم سياسي واحد في القاهرة، ونعرف أن كاتبي المقالين اللذين ردّا على محيي الدين، قد خرجا من ذلك التنظيم، ودبّرا باسم الدفاع عن المذهب الواقعي الذي تمثل مقولات العالم في الكتاب قوام وجوده، وأس تكوينه. ولعل مرور أكثر من ثلاثين عاماً يؤكد أن كاتبي المقالين، - إن كانا شخصين حقيقيين - هما مظهر يخفي وراءه عالماً آخر في باطنه!

ننتقل من النموذج الأول الى النموذج الثاني.

ففي رد «خليل محمد الخليل» على كاتب هذا المقال، وردت أشياء كثيرة هي من قبيل اللغو البذيء نمرُّ به كراماً، وإن كنا نريد لإخواننا «التقدميين» أن يتحلوا بفضيلة المجادلة بالتي هي أحسن،

وسنكتفي هنا بتصويب أخطاء واضحة وردت في الرد، وسنتعامل مع خليل محمد الخليل، على أساس أنه في «الظاهر» يمثل غالي شكري «في الباطن»! وليسمح لي الأخ الفاضل خليل أن أوجه كلامي الى غالي شكري، الى الفيل بدلاً من ظله، فمن تلك الأخطاء:

أولاً: قال ان توفيق صايغ طلب من لويس عوض عام ١٩٦٣م المساهمة في تحرير «حوار»، ولكن لويس عوض **امتنع عن ذلك لسبب مبدئي هو أنه عاهد نفسه على عدم الكتابة في أي مجلة تصدر خارج مصر** («الناقد» العدد ٣٣ آذار/مارس ١٩٩١م ص ٨١).

وهذا غير صحيح، فبين يدي قصيدة لويس عوض التي يقول فيها (أخصبني بآلته) منشورة في مجلة «حوار»، غريب جداً أن الأخ الفاضل لم يطلع عليها، أو أراد انكارها، ولي أن أطلب من رياض نجيب الريّس أن يدلي بشهادته، إن دعا الأمر، لا بوصفه رئيس تحرير «الناقد»، وإنما بوصفه سكرتير تحرير «حوار».

وسأمضي الى أبعد من ذلك، فأقول إن لويس عوض هو مراسل المجلة وممثلها الحقيقي في مصر، وأن مراسلها في مصر الذي كان يسمي نفسه «أحمد رشدي» هو قائم بالأعمال، وهو اسم «في الظاهر»، وأن أحمد رشدي هو غالي شكري، وهو في «الظاهر»، ففي الباطن يكمن «لويس عوض»، ومن الممكن الاستدلال بما قال «جمال محمد أحمد» الكاتب السوداني والأستاذ الجامعي والدبلوماسي (ووزير الخارجية من بعد) الذي كان مستشار مجلة «حوار»، والاستدلال ببعض من دفعهم غالي شكري للكتابة في مجلة «حوار»، ومنهم الكاتب المصري الأديب الذي نشر في «حوار» مقالاً عن كتاب

ناقد ومنقود

«أزمة الجنس» وهو من تأليف غالي شكري!

ولأنني أعكف على كتابة دراسة عن مجلة «حوار» ودورها في الحركة الأدبية، ـ وهو الجانب الذي يهمني منها ـ فان وثائق المجلة، ورئيس تحريرها ووثائق المنظمة تأتي بالبرهان القاطع، وقد صارت وثائق تاريخية، من الممكن الحصول عليه ونشرها، بعد أن مرّ عليها أكثر من ربع قرن؛ ومن بينها أشياء بخط «أحمد رشدي» ربما!

وإن كان لويس عوض يقول عن مجلة الكاتب المصري التي وصفت بالعمالة للصهيونية، والتي نشرت له بعض كتبه ومقالاته، يقول: إنها «المجلة الزهراء» وانها حملت على صفحاتها «أشرف الفكر، فإن مجلة «حوار» أفضل وأرقى وأحسن.

ثانياً: يقول عن مجلة «حوار»: «الكل يعرف موقف (توفيق) صائغ فيها بعد، وبخاصة بعد اتضاح ارتباط المنظمة العالمية لحرية الثقافة بوكالة الاستخبارات الأمريكية (العدد نفسه في «الناقد» ص ٨١). وما نعرفه أن لويس عوض نفسه يتنصل من موقفه الأول عن ارتباط المنظمة؟! والأمر الآخر، لغالي شكري، أن يقف هنا عند رحابة صدر الرجال، وايمانهم بحرية الرأي، وإن كان الرأي الآخر ظالماً لهم، منطوياً على بهتان من الصعب اقامة دليل مادي عليه، ذلك أن الكلام منشور في مجلة «الناقد»، ورئيس تحرير «الناقد» هو رياض نجيب الريّس سكرتير تحرير مجلة «حوار»؟ وأعرف الناس بأمرها.

ثالثاً: يقول: إن كتاب «على هامش الغفران» صدر في نيسان/أبريل ١٩٦٦م، وأن كتاب شاكر «أباطيل وأسمار» صدر في أغسطس/آب من العام نفسه أي عام ١٩٦٦م، وذلك قبل أربعة أشهر من الاعتقال «ليسوق لنا أن عوض كان وراء اعتقال شاكر» (العدد نفسه من «الناقد» ص ٨٠).

والصواب أن كتاب «أباطيل وأسمار» صدر عن مكتبة دار العروبة سنة ١٩٦٥م. (سنة خمس وستين) وصودر واعتقال شاكر في السنة نفسها. وهو يقول في آخر الطبعة الثانية من الكتاب: «في الثالث من جمادى الآخرة سنة ١٣٨٥هـ (٣٠ أغسطس/آب سنة ١٩٦٥م) وأحاطت بي الأسوار، وأظلمت الدنيا، وسمعتُ، ورأيتُ، وفزعتُ» (أباطيل وأسمار، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٧٢م. ص ٥٨٣). أي أن كتاب لويس عوض صدر عام ١٩٦٦م، وشاكر «قد أحاطت به الأسوار» أما استعانة لويس عوض بالسلطة، وامتشاقه سيف الارهاب والتخويف، وهو سيف مفلول، فان مقالات شاكر في الكتاب، تشمل إشارات الى ذلك منها: أن لويس عوض ردّ على مقالات شاكر قائلاً: «إن اليمين قد تحرك، ولا بد لليسار من وقفة يدفع بها حركة اليمين، ولو أدى الأمر الى حمل السلاح في الطرقات» (أباطيل وأسمار، ص ٤٣١). وطالب أيضاً بإيقاف مجلة «الرسالة» التي نشرت مقالات شاكر، لأنها مجلة خاسرة، وضم معها في المطالبة مجلات أخر، والمراد «دفع حركة اليمين» بسلاح السلطة.

وكان محمود محمد شاكر في كتابه «أباطيل وأسمار» يكتب عن غالي شكري قائلاً: «لويس عوض وحامل حقيبته غالي شكري»، عام ١٩٦٥م.

رابعاً: ذكر الكاتب أن محمود محمد شاكر، كان مثل لويس عوض، يعمل في مجلة تابعة للسلطة، والمعروف أن محمود محمد شاكر، لم يكن يعمل في مجلة أي مجلة تابعة للسلطة، بل لم يكن يعمل في أي مرفق تابع للدولة، وتوقف عن الكتابة في المجلات منذ عام ١٩٥٢م حتى عام ١٩٦٥م.

خامساً: يقول: «في بحث غالي شكري ترد عبارة أن . . . أبا العلاء كان من كبار مثقفي عصره يعرف اللاتينية، وقرأ دانتي، وهذا القول كما أشار البدوي خطأ لأن المعري أسبق من دانتي بقرنين، ولا أظن أن ناقداً بمستوى شكري يغفل عن هذا. . . ويفترض أن شكري مطلع وعارف بكتاب أستاذه. . . خطأ شكري في بحثه إما خطأ طباعي، أو خطأ لاشعوري، ولا يمكن افتراض جهله بها يبحث» (العدد نفسه من «الناقد» ص ٨٠).

ونحن لا نفترض جهله، وإنما نقول على وجه القطع إنه جاهل حدود المعلومة التي أوردها، وهو مهتم بظواهر معاصرة، أما المعري فهو ليس من بضاعة غالي شكري، ولا يجدي كل التضليل الذي رفع ألويته كاتب الرد، لتبرير الخطأ، من أن الخطأ طباعي، أي ارتكبته مطبعة مجلة «الناقد»، أو ارتكبه لاشعور غالي شكري، وهو غير مسؤول عن لاشعوره! كل ذلك الهدف منه تنزيه كاتب عن الخطأ، وتبرئته من الجهل الذي يُعرف بالبداهة في حدود تلك المعلومة.

والغريب أن رد شاكر على لويس عوض، انبنى على أخطاء مشابهة، مثل تحويل «الصليبان» «بالياء» ـ وهو نبات ـ الى الصليبان بالباء الموحدة التحتية، ومثل قوله عن قوله تعالى: «وردة كالدهان» إنها «روزا مستيكا» أي مريم العذراء، ومثل قول لويس عوض عن أبيات السيّاب:

لواحظ المغنية

كساعة تتك في الجدار

انها «عيون المغنية، كانت تتك كساعة الحائط، تحصي الثواني والدقائق»!. هـ ففسر «لواحظ المغنية» بأنها «ألحاظ المغنية» ولم يكن يدري أن «لواحظ» هو اسم مغنية عراقية (أباطيل وأسمار ص ٣٨٢).

ولا شك أن ذلك من الأخطاء «الطباعية» أو «اللاشعورية» ولا يمكن أن يفترض جهله بها.

سادساً: لم نعثر على ما نسبه الى شاكر، من أن لويس عوض هو آخر قنصل مسيحي في مصر، وفي أي سطر من الكتاب ورد ما زعم، وفي أي صفحة!

وفي الختام، لا بد من اثبات أن كاتب هذا الكلام لا تربطه علاقة شخصية بشاكر، صحيح انه زاره في بيته آخر مرة، قبل عشر سنوات، وأشك أنه يتذكرني، ولا بد من اثبات أن قيمة لويس عوض تكمن في تخصصه، وهو الترجمة والتعريف بالآداب الغربية، وتكمن في ابداعه الروائي، فروايته: «العنقاء أو تاريخ حسن مفتاح» مقدّمة عندي على أي رواية كتبها نجيب محفوظ، وبالرغم من مهاترة خليل محمد الخليل، فلن يتغير رأيي في قيمة غالي شكري الناقد المتميز، الجانب المضيء منه الذي سيبقى، وسيندثر ما كان يكتبه في مجلة باريسية، كان هواها مع صدام حسين قبل الأزمة، ثم صار هواها ضد صدام حسين بعد الأزمة، وقلم غالي شكري في الحالتين في مكان العلم من السفينة.

أقول هذا وأنا أزجي الشكر لخليل محمد الخليل في الباطن، لأنه حفزني على إعداد كتاب عنوانه: محمود محمد شاكر الناقد الأدبي، وقد شرع في طبعه الآن! ولأنه حفزني على اعداد بحث عن مجلة «حوار»، وقيمتها، ودورها في الحركة الأدبية، وسأترك أمر تمويلها لأحمد رشدي أو خليل محمد الخليل أو غالي شكري. □

أحمد محمد البدوي



علمانية الدول في الاسلام! ما صحتها؟

رد على مقالة علي حرب «علمانية الدول في الاسلام» العدد ٢٧ أيلول/سبتمبر ١٩٩٠

■ حين قرأت مقالة ـ علمانية الدول في الاسلام/علي حرب ـ طرح سؤالان نفسيهما عليّ، هذان السؤالان هما:

١ ـ ما معنى علماني؟!!

٢ ـ ما معنى لا حكم إلا لله؟

ولعل طرحي هذين السؤالين يعني جهلي التام بموضوع المقال، هذا الجهل الذي لا يجب أن يسمح لي بمناقشتها أساساً، ورغم اقراري بجهلي إلا أني أتمسك بحقي في مناقشها من خلال الايحاء الذي أوحى به صاحب المقالة في مقالته.

لو سُئل أي مثقف (!!) عن معنى علماني لأجاب دون تردد: هو فصلُ الدين عن الدولة، وهذا المفهوم له سند يرتبط تاريخياً بعبارة أطلقها المسيح عليه السلام، كما يعتقد النصارى، هذه العبارة مفادها «إعط ما لقيصر لقيصر وإعط ما لله لله». هذه العبارة جسدت فصل الديني عن الدنيوي كمفهوم (وليس كواقع). ومنحت مبرر الانفصام، لكن واقع هذا الفصل لم يطل طويلاً، إذ مع نهاية العقدين الأولين من القرن الثالث الميلادي انتقلت الكنيسة التي مثلت الديني الى مركز الصدارة في حكومة القيصر التي مثلت الدنيوي، وتزاوج الديني والدنيوي لتولد أولى الامبراطوريات المسيحية (!!)، وتحكم من القرن الثالث الميلادي حتى يومنا هذا، مروراً بمراحل مختلفة من التزاوج والمشاركة، إلى مرحلة الهيمنة المطلقة في العصور الوسطى وحكم الاقطاع الى مرحلة الاستقلالية وظهور مركزي سلطة متميزين يمثلهما الكنيسة والسياسي دون أن يلغي أحدهما الآخر كما نفهم من قولهم «اذهب يوم الأحد للكنيسة ويوم الاثنين الى المصرف»، إذاً هذه المراحل هي تطور في البنية الأيديولوجية رافقت التطور التاريخي وليست انفصاماً وانفصالاً كما قد يتراءى للبعض من وجود السياسي والديني متفردين، بل أحياناً نرى درجة عالية من التوئام الديني والسياسي متمثلاً في الأحزاب الدينية السياسية كحكومات الكيان الصهيوني أو حتى حكومات الولايات المتحدة الأميركية (مثل جيمي كارتر وروناند ريغان).

نعتقد إذاً أن الانفصال والعلمنة لم تتحقق بمعناها الفعلي إلا مرة واحدة في تجربة يتيمة لم يكتب لها الاستمرار، ولم يتسن لها أن تعيش طويلاً، هذه التجربة التي تحقق فيها المفهوم العلماني هي التجربة الشيوعية، فحين تربع زعماء الثورة البلشفية على مراكز السلطة في دولة السوفيات، وأمسكوا زمام الأمور فيها وأنهوا بثورتهم حكم الاقطاع والقيصر، وانتهى بدوره الحكم الديني الذي وجد في دعم الاقطاع وسائل بقائه وهيمنته.. نهاية الحكم الديني في دولة السوفيات نتجت فعلياً عن فكرة الغاء «الله»، ولولا هذه الفكرة لما انتهى الديني اطلاقاً، وطبعاً فكرة الغاء الله لم تكن فكرة مطروحة نظرياً بل رافقها ويلات وثبور لا تختلف كثيراً عن الويلات التي تعرض لها المجتمع الأوروبي تحت ظل محاكم التفتيش الكنسية، ولولا هذا الظرف لما عرفت البشرية المعنى الواقعي لمصطلح علماني على حد تقديرنا، ويكفي دليلاً على ذلك أن رياح البروسترويكا والغلاسنوست ارتحلت بسفن غورباتشوف زعيم الاصلاح لتحط في مراقىء الفاتيكان ليباركها البابا دون مناسبة إلا العودة الى حظيرة الدين مقابل فك الضائقة التي يتعرض لها اقتصاد الكيان العلماني في دولة نظام نفى الله.

بالقياس بهذا الطرح الذي نعتقد أنه لا يخلو من حقيقة تفسير العلماني، يمكن أن نقول أن الحكم في الاسلام لم يحتو في أساسه سبباً مبدئياً يمنحه مبرر الانفصال، وهذا أيضاً قد أدركه الأخ علي حرب في مقاله حيث أشار الى أن النبوة هي مبتدأ الاسلام ومبدأه، وان الحكم قد استند دوماً الى شرع ديني، أضف الى ذلك أن مفهوم الديني في الاسلام ليس نقيضاً للدنيوي بل يحتويه ويتضمنه، لأن الديني في الاسلام هو السماوي أو الوحي + الدنيوي أو الحياتي، وحتى يتم الفصل بين السماوي والدنيوي يستلزم كسر الديني أو بمعنى أوضح رفض السماوي على غرار التجربة الشيوعية، هذا الأمر لم يرد مطلقاً في حكومات الدول المتعارف على أنها اسلامية، قديمها ومعاصرها، أي حتى في الأنظمة الموجودة الآن، ورغم تباين أيديولوجيات حكامها، وانتهاجهم أنظمة مادية بحتة شرقية وغربية، فإن إلقاء نظرة على دساتير هذه الدول وعلى مواثيقها الوطنية يجعلنا نخلص الى أن هذه الدول تذكر صراحة أن دين الدولة هو الاسلام (تثبيت للديني)، وان مصدر تشريعها هو الدين رغم ما نجده في هذه الدول من بعد تشريعات كثيرة فيها عن روح الاسلام ونصوصه.

وإني لأجد من الغرابة أن يستدل الكاتب فيما يستدل به على علمانية الدول في الاسلام ان الدول الاسلامية التي كانت قائمة لم تتسم دولاً اسلامية بل تسمت باسم مؤسسيها كأن تقول الدولة الحمدانية أو السلجوقية أو الأموية أو... فلا أرى غياب اسلامية من اسم هذه الدول قاد إلى أن ينفى عنها صفة اسلامية، ولو تمعن الكاتب قليلاً في أنظمة دولية عدة لما وجد علاقة بين صفات الدول وأسمائها، مثل ذلك نقول الولايات المتحدة، ونقول جمهورية فرنسا، ونقول مملكة بريطانيا، هذه الأسماء تبرز دول متباينة في منشأ وهيكل أنظمتها، إلا أن هذا التباين لم ينف عنها اشتراكها في صفتين رئيسيتين على الأقل، فهذه الدول هي دول رأسمالية رغم عدم ورود هذه الصفة في اسم أي منها، وهي دول امبريالية ومن المستحيل أن تسمح بريطانيا (العظمى!!) أن تتسمى بالمملكة البريطانية الامبريالية (!!) لأن الاسم مشين، ونستطيع أن نضيف صفة ثالثة لهذه الدول وهي انها مسيحية (!!)، ورغم عدم ورود هذه الصفات الثلاث عن أسماء الدول المذكورة، فهل نستدل بذلك على انتفاء هذه الصفات؟!

النقطة التي وددت لو نالت حظاً أوفر عند الأخ علي حرب، بدل من موردها (المبهم في تقديري) في لعبة الكلمات، هي معنى **إن الحكم إلا لله**، ويحضرني هنا أني قرأت مقالة الأخ حرب مصادفة في اليوم الذي سبق عيد الأضحى المبارك، وفي اليوم التالي وجدت نفسي أردد مع المصلين تكبيرات العيد قبل الصلاة والتي تتضمن «... لا نعبد إلا إياه، مخلصين له الدين ولو كره الكافرون...»، قفز موضوع المقال إلى ذهني في صورة سؤال مفاده: لماذا ـ ولو كره الكافرون ـ؟ بمعنى: ما يضر الكافر أن تعبد الله؟ أو: ماذا تتضمن عبادة الله حتى يكرهها الكافر لنا؟ أتوقع أن لا شيء يزعج الكافر إن لم يكن ذا صلة به وعلاقة لا يقبلها، والكافر لا يعنيه بل لا يضره أن أحداً غيره عبد الله أم لم يعبده، إلا أن تكون عبادة الله تعني إدخاله في إطار معين كأن تجعله أيضاً تحت طائلة أحكام معينة! هذه الأحكام لا تمس المعتقد وإنما تمس السلوك العام الذي يلزم به المؤمن والكافر على حد السوا، هذه الأحكام هي أحكام الشريعة التي جاءت في صورة أوامر ونواهٍ وأوجبت قصاصاً وحدوداً.

لتتضح الفكرة ونعي معنى **إن الحكم إلا لله**، دعنا نلق نظرة سريعة على الأنظمة السياسية القائمة وعناصر السلطة فيها، سوف ندرك من خلال هذه النظرة أن الحكم في أي نظام يتضمن سلطات رئيسية ثلاث هي السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية، ولا تخلو مجموعة بشرية ذات كيان من وجود هذه السلطات الثلاث بينها حتى لو انتمت هذه المجموعة الى

ناقد ومنقود

أكثر المجاميع البشرية تخلفاً، وقد تجنح بعض الأنظمة إلى تغليب احدى هذه السلطات، لكنها لا تستطيع إلغاءها.

في النظام غير العلماني والنظام الاسلامي خاصة، لا تختلف عناصر السلطات فيه (كما نفهمها) في تعدادها عن أي نظام سياسي اجتماعي قائم، ولكن الاختلاف يكمن في مصدر أولى السلطات، فالمسلمون يعتقدون أن التشريع حق الهي، لذلك يؤمن المسلم بأن الحكم في الاسلام سماوي المصدر انساني الطابع، وقد ورد نفس المعنى عند الأخ علي حرب إذ يذهب الى أن **الالهي نمط وجودي**، إلا أنه نحى بفهمه منحى آخر أفقد العبارة معناها وأفرغها من محتواها، وكان من الأنسب أن يفهم معنى **نمط وجودي** انه تصور نتج عن تشريع الهي لقيادة زمام الانسان حتى لا يجنح عن **النمط** (النموذج) المراد له أن يعيش وفقه، ليحقق بذلك غاية وجوده في خلافته على الأرض بكل شمولية الخلافة التي تبنى على التقوى المتحققة من عبادة الله والاذعان التام لأوامره ونواهيه، تحقيق تلك الغاية إذاً لا يتم إلا وفق برنامج الهي دقيق بعيد عن أهواء الناس وتقلباتهم، هذا لا يعني بالضرورة الغاء أهواء الناس بل يعني مخاطبة النفس البشرية ودعوتها الى الاعتدال والتخلي عن غرورها قليلاً وعن بعض أهوائها، والنزول في صراعها من الجنوح للباطل الى الاقتراب من الفضيلة، وكما لا أحد يبرأ من الخطأ والوهم أو من النقص والهوى، فإن لهذه المساوي مفردات ومرادفات من المزايا، أي لا معنى للخطأ إن لم يكن طريقاً الى الصواب، ولا معنى بل لا وجود للوهم إن لم يقابله الواقع، ولا يستقيم التسليم بالنقص دون التسليم بالجنوح الى الكمال.

يقول، إن فهم الحكم الاسلامي كحكم ديني لا يعني نزول الله الى الأرض ليحكم، وإنما العمل بشريعته التي أوصى بها أنبياءه ورسله منذ آدم عليه السلام حتى محمد صلى الله عليه وسلم.

الخلاصة، انه وجدت تجربة رائعة عرفت بالحكم الاسلامي، هذه التجربة تأرجحت بين النجاح التام والفشل الذريع، وعنصر النجاح فيها هو الانسان في سموه، وعنصر الفشل فيها هو أيضاً الانسان في سقوطه، ومقياس السمو والسقوط هو القرب أو البعد عن شريعة الله، وليس من الحكم الديني أو العلماني.

إن الخطأ الذي يقع فيه الكثيرون ونقع فيه هو قراءتنا للتاريخ من خلال زاوية محددة وبمقاييس قد لا تنسجم مع طبيعة المرحلة المدروسة، فالماركسيون مثلاً استخدموا مقاييس عصرهم في دراسة عصور لها مقاييس مغايرة تصل الى حد التناقض مع مقاييسهم أحياناً، كما وأنهم قرأوا التاريخ قراءة مادية صرفة، ورغم أنهم لم يستطيعوا تفريغ خطابهم من المثالي، إلا أنهم تجنبوا القراءة المثالية للتاريخ دون أن يدحضوا مفهوم المثالية كمذهب في تفسير التاريخ، ولعل أسوأ القراءات المادية للتارخ تلك التي تعلقت بالتاريخ الاسلامي، وأخصها بالذكر الفتنة الكبرى ثم ما عرف بثورة الزنج وحركة القرامطة، وإني أدعو كاتب المقال قبل أن يسحب مفهوم العلماني على العالم الاسلامي (حتى المعاصر) أن يحاول قراءة الأحداث قراءة أخرى يتحرر فيها من التصور المادي قليلاً، أو أن يكون أكثر وضوحاً وتحديداً في تصوره الديني. □

أحمد سعود معيوف

ليبيا

التمازج الحضاري وليس التغرب

رد على مقال وليد نويهض «النخبة الظالمة والظلام» في العدد ٤١ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩١

■ أثار لدي المقال المنشور في العدد ٤١ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩١ من «الناقد» للكاتب وليد نويهض بعنوان «النخبة الظالمة والظلام» بعض الملاحظات النقدية يمكن ايجازها بما يلي:

١ - يقول الكاتب: «فالحل في النهاية هو داخلي وليس خارجياً ومادة التغيير يجب انتاجها من الأمة وليس من أعداء الأمة» (ص ١٧). يخلط الكاتب هنا بين القوى الاستعمارية الغربية وبين الحضارة والقيم الانسانية الأوروبية. ويستخدم تعبير الأعداء، لا فرق عنده، سواء كان هؤلاء الأعداء حكومات أم شعوباً متجاهلاً بذلك حدود التفارق بين النظام السياسي والمجتمع الانساني في اطار الدولة الواحدة. وهو بتجاهله هذا يبين للقارىء العربي وكأن كل شيء في الغرب يمتلك سمة عدائية للعرب. وهذا يعتبر انغلاقاً وتعصباً وانعداماً للموضوعية والعقلانية في النظر الى الآخر.

٢ - لا يحتاج القارىء الى كبير جهد لكي يكشف تناقض الكاتب مع نفسه في نقد (النخبة الظالمة) كما يحلو له تسميتها عندما يقول: «المشكلة عند هذه الفئة النخبوية هي في الوعي أو في الأيديولوجيا التي استبدلت الواقع الصعب والمعقَّد بالنظرية السهلة والمبسَّطة» (ص ٢١).

إذا كانت مشكلة هؤلاء في الوعي وابتعاده عن مقاربة الواقع ومعالجة قضاياه واشكالياته، أفلا ينطبق الكلام نفسه على التيارات الظلامية الاسلامية وغير الاسلامية التي تحاول تطبيق الفكر المنتج في مرحلة تاريخية قديمة على مرحلة معاصرة لها سماتها وتجلياتها وملامحها المختلفة كلياً أو جزئياً عن تلك المرحلة، متجاوزة بذلك عملية التطور التاريخي وصيرورة التحولات الاجتماعية الاقتصادية الهائلة، ضاربة عرض الحائط بكل هذا التغير والتحول التاريخيين وساحبة (بشكل ميكانيكي) لمنظومة من المفاهيم والأفكار من تلك المرحلة السحيقة في القدم، ومدَّعية الحفاظ على الشخصية العربية الاسلامية، وكأنَّ الشخصية العربية الاسلامية لا يتم الحفاظ عليها عندما تتفتح على التيارات والاتجاهات والحضارات البشرية الأخرى، قديماً وحديثاً، وكأن هذه الشخصية لا تحافظ على نفسها إلا بالانغلاق على الذات والتقوقع وسد المنافذ أمام رياح التغيير والتحويل والتطوير لكي تبقى متخلفة عن اللحاق بركب الحضارة العالمية...

٣ - يقول: «ويدل هذا التصرف الانكليزي في السودان والفرنسي في مصر على نقطة مركزية وحساسة وهي، أن الغرب كان يدرك أكثر منا مقدار أهمية التشريع القانوني في نهوض الدول أو انهيارها، وكانت أوروبا تعلم أنَّ الحلقة المركزية في استمرار الدولة الاسلامية هو في بقاء القوانين الاسلامية وبالتالي ركزت خطواتها السياسية على نقطة الغاء الشريعة كمقدمة لا بد منها لبقاء نفوذها في المنطقة» (ص ١٩). ونتساءل هنا هل كان الاستعمار العثماني (يتحاشى الكاتب هذا التعبير) يطبِّق الشريعة الاسلامية وهو يقوم باحتلال شعوب اسلامية أخرى (الدول العربية) رغماً عن ارادتها؟ ومن ثم، إذا كان هذا الاستعمار العثماني يحافظ على القوانين (ولو ظاهرياً) فهل هذا يدل على أنه يريد حقاً خير الشعوب العربية وحسن تطورها؟ ولماذا يتجاهل الكاتب الآثار السلبية الضارة التي لحقت بالتطور الحضاري للشعوب العربية من جراء ركودها ورقادها تحت رحمة الهيمنة والتتريك العثمانيّين؟ إنَّ الكاتب يقفز على هذه الحقائق التاريخية ويتمادى فيما يعتبر الاستعمار العثماني دولة اسلامية.

٤ - يسلط الكاتب مقالته للانتقاص والتشكيك بفكر طه حسين ورفاعة الطهطاوي، ويتهمهما بالتغرب ويعتبر

هذا اجحافاً تاريخياً بحقهما لأنهما ساهما كثيراً في نشر الفكر المتنور القائم على أسس الموضوعية والانفتاح العقلاني الواعي على الثقافات والحضارات الأوروبية وغير الأوروبية. إنَّ القيام بعملية النقد تجاه مفكرٍ مثل طه حسين أو رفاعة الطهطاوي ينبغي أن يستند على تحليل أفكارهما وطروحاتهما، وفرز وتحديد الأفكار المنتقدة (بفتح القاف) بروحٍ ديموقراطية بعيداً عن التزمت وأحادية النظرة، كما إنَّ اتهامهما بالتغرب إنما يعتبر قمعاً ثقافياً مموهاً لا يقل خطورة عن أنواع القمع الأخرى لأنه هنالك فرق كبير بين أخذ المفاهيم الغربية بشكل مجرد، وبين أخذها ومثاقفتها للواقع الملموس وهذا ما لا يتطرق اليه الكاتب اطلاقاً، بل يتجاهله وأرجو ألا يعتبر القارىء كلامي هذا دفاعاً عن طه حسين أو رفاعة الطهطاوي لأنهما غنيان عن الدفاع والتعريف بأفكارهما النيّرة.

وأخيراً يمكن القول بأن التركيز على «المتغربين» (وهو يقصد المثقفين المتنورين) بهذا الشكل ومن زاوية الحفاظ على التراث والشخصية العربية الاسلامية، إنما له مخاطره الجدية على تطور المجتمعات العربية التي لا تزال تعاني من مشكلة مزدوجة أولاهما تأثير التقاليد والعادات والقيم البالية من بقايا عصر الانحطاط والجمود العربيين، وثانيتهما مسألة التبعية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للأنظمة الاستعمارية، وإن الانحياز أو التطرف لأحد هذين الجانبين يؤدي الى ضرر بالغ في تطور هذه المجتمعات. لذلك لا بد من أخذ هاتين المشكلتين بروح علمية، ومثاقفة الفكر الأوروبي بالواقع العربي الملموس والحفاظ على القيم الايجابية من التراث العربي الاسلامي، واستخدامها في العصر الراهن. وأرجو ألا يفهم القارىء من هذا السرد أنني أدافع عن القيم الغربية التي تنظر نظرة ازدراء للشعوب الأخرى، ولكنني أدعو الى تناول أية قضية من كافة جوانبها، وبالانطلاق في ظروفها وملابساتها، بعيداً عن التعصب التراثي، وبعيداً عن التأثر السطحي السريع بالتيارات الغربية، وانما بالتلاقح الحضاري والانفتاح الثقافي القائم على أسس سليمة من العقلانية والوعي التاريخي للتطورات التاريخية والحضارية في شتى بقاع المعمورة. □

حواس محمود

سورية

المحاولة الأخيرة لتحويل الصدأ إلى ذهب

رد على مقال نشأت مصطفى «العبثية في الفن والأدب» في العدد ٤١ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩١

■ ليس مقال نشأت مصطفى المنشور في «الناقد» العدد ٤١ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩١ مجرد بحث في العبثية والأدب والفن، ليس مقالاً عادياً انه مقال مقدس (أسرار خفية) أسرار منتزعة من صدر الرب وهو لا يفتقر الى شيء... ولما كان الأنبياء يناقشون في أيامنا هذه بدقة أكثر من الكتّاب الدنيويين فلا بد أن يتقبل القارىء المضي معنا عبر معارف (سفر التكوين) القاحلة المعتمة. كي نرقى بعد ذلك مع السيد نشأت مصطفى الى مملكة الأخلاق العليا الأثيرية الخصبة..؟

يبدأ السيد نشأت مصطفى بالتأريخ للحداثة بخمسينات وستينات هذا القرن، ويحدد عام ١٩٦٨ في انكلترا للتراجع الملحوظ في الرقابة على الأدب والفن (وكان هذا التراجع بداية لظهور أعمال فنية وأدبية واعدة). ونلاحظ هنا أن معنى التراجع هو عكس التقدم، واستخدام الألفاظ يدل على الحاوية ويومىء بشكلها وصورتها ونكون أمام كاتب ينام في مقابر التاريخ، أي أن الكاتب يتحفنا بالصفات الأخلاقية (داعرة - جنس - رذيلة - شذوذ، فاسقة، قذرة، قميئة، هلوسة، ترويج دعارة - مواخير - شيطان، اتجار بالمخدرات) وبالتالي نكون أمام أكثر من مئتي صفة أخلاقية (؟) في المقال المذكور.

وينتقل الكاتب - نشأت - إلى الحداثة والتحديث في الأدب والفن، حيث يلصق ما ذكره بمادة الأدب والفن، الحداثة والتحديث - في الأدب مفهوم الحديث - أنصار الحداثة - العنصر الحديث - الأدب الحديث - كبار المحدثين - الحركة الحديثة - النتاجات الحديثة - الأدب والفن - الحديث وحرية الفكر... الخ.

ويضع الألفاظ التي تتعلق بالحداثة والأدب والفن مع الصفات الأخلاقية (؟) التي قضى العمر في جمعها في كيس واحد، ويمد يده ويخرج من الكيس ليكتب مقالة أدبية دينية أخلاقية، عشوائية.. منتقلاً من التراجع الملحوظ للرقابة على الأدب والفن مديناً هذا التراجع متأسفاً عليه وعلى مقص الرقيب الذي كُسر ومحيياً بشكل ضمني مقص رقيبنا العربي الذي ازداد تضخماً ولم يتثلم، والظاهر أن السيد نشأت لم يطّلع على التراث والاماء والغلمان في مجتمعنا العربي وشعراء الخمر والمجون، أو قبل ذلك بقليل وإذا كان قد اطلع عليها فبعد أن طالها مقص الرقيب فقص منها الحياة والأخلاق والأظافر والأصابع والأقدام واللسان وكل ما يجرح أو يخمش لذلك أرّخ للحداثة لعام ١٩٦٨ ونسي (رامبو) في فرنسا وتناسى أبا تمّام في دنيا العرب وأظنه بذلك مخطىء.

إن التعامل مع الحداثة وكأنها قضية قانون أو مراسيم تتخذ وليست فعل الحياة وشجرتها الخضراء المتجددة، هو تصور وتعامل على ما أظن خاطىء. والأنكى من ذلك أن هذه الشجرة الخضراء المتجددة كانت دوماً أقوى من مقص الرقيب وأسطع، ولم يستطع القمع بأي شكل جاء أن يقص فروعها ويمنع ازدهارها. فمن يذكر الآن ومن يعرف شيئاً عن (تيير) بالمقارنة مع (رامبو)؟

إن من يرفع تعريف (مونتسكيو) للحرية بأنها الحق في عمل كل ما تسمح به القوانين شعاراً للحياة، لا مانع لديه أبداً أن يضيف حتى القوانين العرفية والاستثنائية حتى تكتمل الوصفة الأخلاقية والاذعان...

ماذا يعني أن ندرس عمَلاً أدبياً بأسلوب غير أدبي؟ ونحاكمه أخلاقياً دون التطرق الى بناه الداخلية، وبنيته الكلية، دون التطرق الى جنس العمل وقيمته؟

ماذا يعني أن نصدر الحكم العرفي ثم نعد لائحة الاتهام؟

أيتها الأخلاق الحميدة افسحي لنا المجال لنحيا.

إن كاتب المقال ليس ضد الحرية والتحديث والحداثة بل انه ضد ممارسة الحرية والحياة أيضاً، من أين أنت وعلى أي أرض انتزعت فلنقرأ له: «وكذلك بالنسبة للأدب فانه باسم الحرية الفكرية ترتكب أشنع المخالفات الأخلاقية واظهار كل ما هو داعر فاسق....».

ولا يمكن أن أضع هذا القول إلاّ ضمن الرد على المناضلين من أجل الحرية بشتى أشكالها وألوانها. ولنقارن هذا النص مع نص لطه حسين لمجرد المقارنة حيث يقول: «فلحرية الرأي خيرها ونفع الحرية أكثر من ضررها على كل حال، وما أشك فيه أن كثيراً من الآثام الفردية والاجتماعية سيزول أو تخف أضراره إذا أتيح للأدباء أن يتناولوه بالنقد والتحليل، وما أشك فيه أن قوانيننا حين تشدد في مصادرة الحرية لا تحمي الفضيلة وانما تحمي الرذيلة» طه حسين - مستقبل الثقافة في مصر (ص ٣٧٣).

يدوِّخنا كاتب المقال في متاهة الاستعمار وألاعيبه والدعوة البهائية والمحفل الماسوني وصلح لاهاي والجمعيات التبشيرية، ويوزع التهم بكل الاتجاهات فـ: جرجي زيدان كاتب

ناقد ومنقود

مأجور وعميل للاستخبارات الانكليزية وعضو فعال في المحفل الماسوني، بدون أي تحليل أو دراسة لأعمال جرجي زيدان... ويلحق سلمان رشدي ورواياته أطفال منتصف الليل، العار، آيات شيطانية، بجرجي زيدان والمحافل الماسونية. فهذا (سلمان) الذي شوه الحقائق وافترى ودنَّس من خلال رواياته، العرب والاسلام، لم ينتقده الفاتيكان بشكل كاف و(؟).

ثم ينتقل بالهجوم ضد (ديديه فوكو) مقرراً أن الشتيمة هي من (انتهاكات قوانين الأنظمة العامة) ناسياً أنه في الصفحة الأولى من مقالته استشهد بالشتيمة والشتائم ضد الحداثة وهو جذلان فرح (متناسياً أنه في أوطاننا العربية تكاد أن تكون الحكومات والأنظمة والقوانين... وقد تجسدت أنظمة) وما قاله من أوله الى آخره ليس إلاّ مجموعة من الشتائم ضد الحداثة والتحديث والحرية... ثم يوجه حرابه الى (فرنسوا بورجا) مرة ثانية معيباً عليه عدم معرفته بشعوب المنطقة (شمال المتوسط).

وإن هذه الشعوب لم تثرْ ضد سلمان رشدي (لأنها لا تعرف حقاً ماذا يحتوي هذا الكتاب من أفكار حتى الآن.

إذا كان هناك كلمة صدق في مقال الأستاذ نشأت مصطفى فهي هذه التي مر ذكرها قبل قليل من أن شعوب شمال المتوسط لم تعرف الدناءة في رواية آيات شيطانية ولذلك لم تثر. أما إذا عرفنا ما فيها من دناءة يا سادة يا كرام. فانتظروا منا العجب العجاب والمعجزات والكرامات فنحن أقصد شعوب شمال المتوسط ما اعتدنا أبداً أن نسكت على اهانة ولا دناءة ولا قمع ولا احتلال ولا اغتصاب ولا بيع شعوب بالجملة والمفرَّق ولا على مؤامرة كبيرة أو صغيرة، حتى ولو كانت بمستوى بيع الأوطان والتوقيع على انتهائنا كبشر من على سطح الأرض نحن الشعوب المستباحة في كل شيء لن نقول شيئاً في أي شيء... إننا قاعدون ننتظر الأمم الأميركية المتحدة والشرعية الشبحية البترولية الدولية وبعض من كتاب أشاوس يحاربون الحرية والحداثة والفن يحاربون الحياة يمجدون السلاطين والقوانين والمستحاثات والموتى...

هل أكمل المشوار أم الأفضل على الأقل أن أخرس عند هذا الحد؟

لقد تم اكتشاف قارة جديدة في عالم الأخلاق الحميدة على أيدي الكاتب «الطعنة الموجهة ضد حرية الفكر، باسمه تتجلى أكثر على أيدي أولئك الذين يتاجرون بالجنس والمخدرات والانحراف» هذا الكلام الى حد ما معقول إذا نزع من سياقه العام ولم يلصق بالحداثة وحرية الأدب والفكر والفن.

لكن تعالوا نصور الوضع الكاريكاتوري للسيد نشأت وهو يصور تجار المخدرات وقد أجلوا صفقاتهم وقرروا كتابة الرواية والقصة والشعر وقرر بعضهم أن يتجه الى الرسم والفن التشكيلي وقرر آخرون النحت.. أما الفئة الناجية فقد هربت من السوط والقطع والبتر في بلادها والتجأت إلى بلاد الله الواسعة لتصدر المجلات والكتب وو... ما هذا بالله عليكم..؟

الفنانون تجار مخدرات والمناضلون من أجل حرية الرأي والابداع والانسان، تجار جنس وانحراف يطعنون التقدم والحرية و..؟.. أيتها الأرض يا أمنا كيف تستطيعين تحمل بعض عبقريات البشر؟ يا الله كم أنت بارع يا سيد نشأت!

أكيد أنك تعلم أنه في عالمنا العربي لدينا حكومات تقرر مسبقاً جنس المولود وتعرف بواسطة الاستشعار عن بعد وعن قرب، هل هذا المولود مستقبلاً سيكون من المعارضة أم من حزب الأخلاق وتقرر بالتالي اجهاضه أم لا..

هذه الحكومات التي تحارب الحداثة والحرية بشتى الأشكال وبكل الجهات؟.. وتباع في سجونها وأسواقها وسهراتها وفنادقها الفخمة والقميئة المخدرات والمهربات وو...

إذن من وراء ترويج المخدرات يا شيخي؟؟.. إذا سئلت أنا سأجيب بأن ترويج المخدرات والقمع واسرائيل وأميركا في العالم العربي له علاقة بظهور السيدة العذراء على كنيسة الزيتونة بمصر بعد هزيمة ١٩٦٧، التي ثرنا عليها ثورة شعواء حتى غيرت اسمها من هزيمة الى نكسة وله علاقة بجلسات تحضير الأرواح من قبل مسؤولين كبار في دولة العلم والايمان وأخلاق القرية وله علاقة بالدفرسوار والخرق والكلم ١٠١/وله علاقة بلبنان ٧٥ ـ ٨٢ وعلاقة بـ...

كفى بالله عليك يا شيخنا كفى.

ثم يتساءل «فماذا يعني عرض فيلم (الاغراء الأخير للسيد المسيح) عام ١٩٨٦ في باريس؟». وكوني لا أعرف الشعب الباريسي فمن منطق المقال سأقول أن الشعب الباريسي تنطبق عليه الوصفات الأخلاقية من الزندقة الى العمالة الى... لأنه يقف موقفاً لاأخلاقياً لامسؤولاً لامبالياً الى آخر ما في الجعبة والقاموس العربي من أوصاف وأحكام عرفية.. ما عدا من يحملون عبء الأخلاق والمسؤولية كصاحبنا الكاتب وبعض القساوسة حيث وقفوا ضد هذا الفيلم الماجن ـ غير عارفين تماماً لا نحن ولا هم ولا الكاتب ان كان السيد المسيح قد جامع تلك الفتاة الجميلة أمام ثلة من جنود الرومان أم لا... فمن يملك الحقيقة فليتفضل. آخذين بعين الاعتبار أن لكل عصر ولكل أمة مراسيم وطقوس خاصة بالولادة والزواج والموت، فقد يكون احتمال مجامعة الفتاة هو طقساً من طقوس الصلب الروماني، لأن طقوس الجنس الجماعي والمقدس تفتح أمامنا ألف احتمال... ولأن طقوس الجنس المقدس استمرت وتسللت بشكل أو بآخر ظاهر أو خفي وفي أحيان كثيرة من الديانات الوثنية الى ديانات التوحيد، لكن ورغم كل ذلك ما أبأس الباريسيين وما أقل حياءهم وأخلاقهم! انهم جميعاً تجار مخدرات وجنس واباحيون ما عدا بعض القساوسة وكاتبنا. ألا فانظروا وتعلموا الحكمة، يا سيد نشأت: لماذا أنت قيصري أكثر من القيصر؟ ولماذا لا تأخذ مقولة (ديدرو) بعين الاعتبار عندما يقول: «اننا بشر قبل أن نكون مسيحيين؟» ثم إذا كانت المسيحية، هي حركة تصحيحية في الديانة اليهودية واليهودية خصوصاً بعد المكتشفات الأثرية الحديثة، قد دفعت بالشك بوجود شخصية (موسى) كشخصية تاريخية الى أقصاه تقريباً.. وإذا كان كثير من المفكرين والعلماء قد شككوا بوجود الأصل الذي ينتمي إليه موسى: «لأن موسى الرجل الذي كان للشعب اليهودي محرراً والذي وهب هذا الشعب شرائعه وديانته ينتمي الى عصر موغل في القدم يبيح لنا أن نتساءل على الفور عمَّ إذا كان ينبغي فعلاً أن نعده شخصية تاريخية أم انه لا يعدو أن يكون شخصاً خرافياً... ونحن لا نملك عنه من معلومات سوى تلك التي تقدمها لنا الكتب المقدسة والموروثات اليهودية المكتوبة» فرويد ـ موسى والتوحيد.

والتوراة كتاب تجميعي وتلفيقي بحسب كثير من المصادر والمفكرين والعلماء قد لصَّ تراث المنطقة العربية بشكل أو بآخر ونسبه الى موسى اليهود. وإن صهاينة اليوم يقومون بنفس الدور ويسرقون التراث العربي الفلسطيني وهناك وهنا، كتّاب يرفعون عقيرتهم ويصرخون ان هذا من حقهم وكل من يقف ضدهم يصمونه بعار الحداثة والتحديث والتغريب.

تحت عنوان سلمان رشدي، يربط نشأت مصطفى اغتيال الفكر على أيدي المنحرفين والاباحيين و... ومآسي العصر متخذاً سلمان رشدي واجهة لمهاجمة الحداثة الأدبية والفكرية والفنية من أرضية تلفيقية غوغائية متخذاً من الأخلاق أسلحته وعتاده.

بغض النظر عن موقفي من سلمان رشدي، أرى أن الحرية هي حق طبيعي للفرد الانساني وان هذا الحق لا يجوز الانتقاص منه أبداً وان حرية الرأي والاعتقاد والحوار والاختيارات السياسية والعقائدية والفكرية لا يجوز الطعن بها أو محاصرتها.

ونحن كمواطنين محرومين من جلّ هذه الحقوق علينا أن نسعى لأخذها وليس محاربتها لدى الآخرين، ان ما هو محض باطل ومرفوض عملية الربط/الخلط بين الحداثة الحرية/من

جهة والاتجار بالمخدرات والرذيلة من جهة أخرى انه محاولة لصرف الأنظار عن الرذيلة التي تنحدر الينا من الأعالي.

أخيراً هل يحق لنا أن نتساءل إن كان ثمة علاقة بين كثرة الألفاظ الجنسية والأخلاقية في المقال وبين الصحة النفسية/الجنسية للكاتب؟؟...

هل نستطيع مثلاً أن نتذكر قول فرويد: «ان أكثر الناس كلاماً عن الأخلاق هم أكثر الناس حاجة اليها»؟

إن مقال السيد نشأت هو أفضل عيّنة عن العبثية في الكتابة والنقد، عن عبثية الحياة التي نحياها ومعاداة الحداثة والحضارة بفكر تلفيقي، تجميعي.

إنه مشهد لامرأة مكتملة بالشبق ولكن عندما...

نكتشف انه لوطي عجوز... □

هتاف الباش

فلسطين

قتل المركزية وتنوير الهامش

رد على مقالة كمال أبو ديب «محيطات الظلام» في العدد ٣٢ شباط/فبراير ١٩٩١

■ ان الصراع الفكري الدائر الآن في المجتمعات العربية خاصة وربما المجتمعات الاسلامية عموماً هو فهم الديني، هذا الفهم تناوله تياران رئيسان هما التيار السلفي بشعبه المختلفة ونعته الذي لازمه كتيار رجعي(!)، والتيار التقدمي اليساري العلماني.

ورغم ما في مصطلح رجعي من اجحاف مقيت، مجرد استعماله يوحي بالتخلف والجهل، فاننا لم نجد أية محاولة لنفي هذه الصفة، وكأنها هي فعلاً من جوهر هذا التيار، بمعنى أن التيار الديني هو فعلاً تيار رجعي متخلف، وليس بقادر على الدخول في المعترك الحضاري القائم الآن، والمبني على «فكرة» متطورة، فالصراع على حد فهمنا هو دائماً حول «فكرة» والتمكين لهذه «الفكرة» على السيادة حتى تستطيع أن تنزل من أبراج المثل إلى أرضية الواقع.

بالمقابل نرى النعت الجميل الذي اصطبغ به التيار اليساري العلماني بما يقدمه من ايحاء من خلال صفة التقدمي، وكأن المستقبل يفتح ذراعيه لرواد هذا التيار، في حين سُد على سواه، وكأن اشكالية الوجود ومعضلة الايجاد والتكوين قد حلت على أيدي مفكريه، وامتنعت عن غيرهم، ولأن التيار العلماني امتلك أداة خطيرة لم يوظفها غيره لأسباب كثيرة مثل المسرح والقصة والأدب والصحافة، فأصبح رأيه ناراً فوق علم، وكلمته سيفاً على من تطاول ولو بحثنا في أسباب قوته على ضوء الظروف التاريخية التي لعبت دورها البارز في ايجاد جانبي الصراع لما عجزنا على أن نتلمس سبب قوته ومنعته، على إن المبحث التاريخي يتطلب السرد الطويل الذي لا يسعفه هذا المقال حق المعالجة، لذلك فاننا نكتفي بالقول أن حضور العلماني كان أساسه غياب الديني كنتيجة للتخلف الذي مرت به شعوبنا واستُغل من قبل الاستعمار لضرب «الفكرة» التي عاشت بها أمتنا كمحرك لها في حقبة من الزمن امتدت قروناً.

نحن هنا لسنا بصدد الدفاع عن أحد التيارين، أو التحيز لأحدهما، ولكن في محاولة منا لطرح وجهة نظر القارىء وايضاح انفعالاته مع الكتابة والكاتب.

إحدى المقالات التي فتحت شهيتنا للكتابة هي النظرية التي أشار اليها الكاتب المعروف كمال أبو ديب في مقاله المعنون بـ «محيطات الظلام» هذه النظرية ذات التصور الستاتيكي الصرف، والتي تفترض البؤرة كمنبع للمشروع الحضاري، وتهمش المحيط تهميشاً كاملاً يذكر بعصر الاقطاع في روسيا - القيصر - حيث المركز الحضاري يمثله طبقة النبلاء والأمراء، من خلال صالوناتهم الأدبية، بلغتها الأجنبية أو لغتها المهجنة، ويمثل باقي الشعب المحيط الظلامي ببعده عن الحركة الحضارية وانزوائه بعيداً عنها مستبعداً منها.

هذا التصور الستاتيكي، رغم أنه قد يقنعنا في إبرازه لدور النخبة، لكنه لا ينبو أن يكون تصوراً جامداً يفترض جزيرة في بحيرة آسنة راكدة، ففي حين تمتلىء الجزيرة بعناصر الحياة والجمال تغيب البحيرة الآسنة في ركودها وتغرق في قبحها وعفونتها. لذلك فنحن نرى أن التصور الأمثل الذي يمكن أن يصور حركات التطور والتغير لا يمكن أن يكون على هذه الدرجة من الجمود، ويحلو لي أن أستبدل هذا التصور بافتراض محيط هائل مضطرب ذي قمم متفاوتة، أعلى هذه القمم هو منبع المشروع الحضاري، وحيث أن المشروع الحضاري لا يخدم أغراض طبقة أو فئة بعينها، فإننا نرى أن هذه القمم غير ساكنة بل ديناميكية تنهض لتنير للآخرين ثم تختفي لتظهر قمة أخرى في مكان آخر من المحيط، تقوم بدورها التنويري كجزء من كل وليس ككل متكامل (!).

بناء على نظرية أبو ديب يحق لنا أن نفترض سلفاً أن الكاتب يملك نظرة استعلاء طبقية، فبمجرد استخدامه تصنيف المركز والهامش، واصراره على استخدام مصطلح الهامش بوعي كامل توظيفي لهذا المصطلح، فانه لا يستطيع أن ينظر الى هذا الهامش إلا بدونية وتجاهل، وبالتالي سيقلل من أي مشروع حضاري قد يطرحه الهامش، لعدم ثقته في امكانات الهامش على العطاء، بل عدم قدرة الهامش حتى على وضع تصور لمشروع حضاري، وهو الأمر الذي لا نعاني في اكتشافه في كل فقرات المقال، ملازماً لاتهام لا بد منه لتأكيد رجعية هذا الهامش بل عمالته (!).

نحن نرى من خلال مداركنا البسيطة لمرحلة ما بعد الاستقلال (!)، أن هذه المرحلة لم يتبلور فيها مشروع حضاري مطلقاً، بل كانت هناك بوادر لمشاريع جلها ولد ميتاً نتيجة للميراث الاستعماري الثقيل من جهة، وعدم نضوج الأنظمة السياسية من جهة أخرى، حيث اعتمدت المركزية في الحكم وغيبت الحريات.

هذه المشاريع الحضارية إن جاز لنا أن نسميها مشاريع حضارية كما ينعتها صاحب المقال، مقدماً لها بزخم هائل من الكلمات رفيعة المستوى كالمستقبلي، والتحديثي والحداثي (!!) ومبيناً أن لهذه المشاريع سمات ظاهرة في مفاهيم متعددة اختزلت في القومية والاشتراكية والعدالة الاجتماعية والعلمانية و... و... إلخ، معتبراً أن هذه المشاريع هي عناصر للصراع بين الهامش والمركز، السؤال هنا: كيف يتولد المشروع الحضاري؟ هل ينبثق من خلال تفاعل الانسان الفرد والانسان المجتمع مع الحياة اليومية فيعبر عن آماله وتطلعاته، وبالتالي يكون المشروع الحضاري هو حل اشكالية الطموح من أجل تحقيق الآمال والتطلعات أم هو تصور مركزي فئوي؟

إن للصراع وجهين، متناقضين، فأما أن يكون بنائي أو هدمي، إيجابي أو سلبي.

الصراع السلبي أو الهدمي هو الذي ينتج من رفض بعض الفئات، باعتبارها أحدى طرفي الصراع. بينما الصراع الايجابي أو البنائي هو ذلك الصراع المتكامل حيث تكون هناك مراكز متباينة متميزة. كل لها مشاريعها الحضارية الجزئية، وهي مشاريع ليست متضاربة وإنما تتمايز بأولوياتها فينشأ الصراع في تقديم أسبق الأولويات على حساب لواحقها، ويكمن الصراع البنائي في فهم الأولويات، وليس في انجازها.

إذا سلمنا جدلاً بوجود صراع سياسي بين المركز - النخبة (!) والهامش (!..) فهو بالتأكيد ينتمي الى صراع هدمي، كنتيجة طبيعية لرفض الهامش مشروع

ناقد ومنقود

النخبة، ومن خلال تتبع الصراعات السياسية في البؤرات والمراكز الحضارية (!) نجد أن الهامش لم يستوعب طرح مفاهيم عديدة يعتبرها المركز مشروعات نهضوية، كمفهوم القومية مثلاً: فالقومية المطروحة في جغرافيا القوى الفاعلة هي القومية العربية، وهي تنتفي مثلاً مع صيحة الفرعونية في مصر ومع الفينيقية في لبنان ومع الكردية في العراق وبالتالي وجب تعديل مفهوم القومية حتى تستوعب هذه الدعوات أو تنفيها.

أحد المفاهيم الذي اعتبره الكاتب سمة من سمات المشاريع الحضارية هو مفهوم الاشتراكية، ومفهوم الاشتراكية كمفهوم القومية، طرحته كل الأنظمة المحسوبة على التيار اليساري والمنعوتة (!!) تقدمية، فلو افترضنا أن هذه الأنظمة بادعائها أنها أنظمة يسارية قبلت هذا المشروع النهضوي المطروح من المركز، فاننا نخلص الى أن المشروع الاشتراكي بوصفه مشروعاً حضارياً، وجد في السياسي الدعم الذي يحتاجه ليسقط على أرضية الواقع بفاعلية، ونحن لا نريد أن نكون مجحفين في الحكم على تجربة نعتقد بأن عناصر نموها لم تكتمل، كما وأنها لم تتمكن من السيطرة على عوامل نجاحها، لكن من خلال قراءة التجارب الاشتراكية على خارطة العالم اجمالاً، نجد أن نجاح الاشتراكي لم يتحقق في اطار البنية اليسارية التي احتضرت تحت حكم الديكتاتور، أو الحزب المركز.

لو قبلنا هذا الطرح البسيط جداً لمشروعين نهضويين يقعان ضمن مشاريع المستقبلي والتحديثي، لوجدنا أن كُتّاباً كثيرين يعانون من أزمة حادة تدفعهم الى تقيؤ سيلٍ من الكلمات المنمقة جداً، والتي تضيع في غموضها الذي يعطيها هالة من الجمال الشكلي، ويمنحها هرمونية مفتعلة غير فاعلة، كمعزوفة لشوبان عند الساعات الأخيرة من أمسية صاخبة بموسيقى الديسكو.

إن النقد لا يوجه عادة الى إنسان تتعتع سُكراً، لكن الى من يعي ما يقول وبعض النقد يدخل في اطار عتاب الكاتب، وبعض الكُتّاب حينما اكتشفوا أن مشاريعهم أصبحت تتعرض لتيار من الرفض وعدم القبول، أصبحوا يسلكون درب المسبات بوعي، وتوجيه الشتائم والاتهامات دون محاولة منهم لفهم اختلاف الرؤى على أنها طرح مشاريع بديلة، وبالتالي، التمكين، لإعادة صياغة المفاهيم الحضارية ومفهوم المستقبلي والتحديثي، ليس على ضوء هالة الغموض المطروح، بل على ضوء الفاعليات التي يغرسها في المجتمع كأساس لبناء ثقافي يميز المرحلة الراهنة.

إن الغرض من المشروع الحضاري يختلف تماماً عن مشروع عمل فني أو أدبي، ذلك أن غرض الفن مثلاً هو انشاء وإظهار قيمة جمالية، بينما المشروع الحضاري هو إيجاد أرضية لهذه القيم. يتأكد الفرد منا حين يقرأ كثيراً من الأعمال المكتوبة أن العقلية الكاتبة لم تستطع بعد فهم بعض المصطلحات التي تستعملها في الكتابة، وتبقى اشكالية إعادة صياغة قاموس مفرداتنا قضية راهنة لجوجة، وكمثال على ما أود أن أذهب اليه مشروع القومية العربية: ان الذي طرح في مفهوم القومية العربية حتى الآن هو البحث عن هوية وليس ايجاد كيان، وبالتالي وجد الصراع بين الانتماءات العرقية المختلفة في المنطقة، ونتج عن دعوة الوحدة مفهوم التجزئة وقلب الاتحاد الى فرقة! وأعتقد أن خلف هذا المشروع يقع وعي مفقود حاول كُتّاب كبار استعارته من تجارب القوميات في أوروبا ومفاهيم أدبائها حول القومية والوطنية، هذه الاستعارة استلبت الأصالة وأبقت البدعة ـ سمّاها البعض حداثة ـ في حين أن الحداثة هي استحداث رؤية حضارية تبنى على فهم المجتمع بأكمله، يشترط في هذه الرؤية أن تتحسب لكل التناقضات الموجودة، ونجاحها يكمن في استيعاب التناقضات وليس في إنكارها أو نفيها أو إهمالها.

النقطة التي أود أن ألفت اليها النظر في كتابة هذا المقال وبصريح العبارة، هي ليست نقد مفكرين ذوي انتماءات متباينة، لأننا أحياناً نجهل ما يكتبون لفرق الكسب الثقافي بين أناس عملوا في مجال الكتابة، وبين القراء، لكن بصفتي قارئاً لكُتّاب متبايني الوجهات، وددت فقط أن أشير الى معضلة القارىء في علاقته مع الكاتب، إن القارىء يريد حل اشكالية قضية ما، فيحاول أن يستوعب هذا الحل من خلال طرح الكتّاب لها، يصل الأمر بالقارىء أحياناً الى حالة المريض الذي يطلب العلاج من الطبيب، أو كالذي يود أن يحصل على فتوى في أمر شرعي (!).

إن الالحاح في طلب طرح مفهوم السلفي أو الرجعي والسياسي أو التقدمي في ثوب جديد بعيد عن مهاترات الاتهام المتبادل، بل باعتبارهما وجهتي نظر مختلفتين لانشاء مشروعات نهضوية، أمر حيوي مهم، خاصة على ضوء الأحداث الأخيرة في المنطقة وما سيتبعها من تكريس الوجود الاستعماري بسلطانه المطلق. ولا بد أن يوجد اعتقاد يذهب الى الاعتراف بايجابيات السلفي وسلبيات التقدمي والعكس، ولا بد من الاعتراف بالاتفاق في الكثير من الشؤون في كل من التيارين، لا بد أن نعي ما الذي يطرحه العلماني نقيض الديني؟ ولماذا يرفض الديني العلماني؟ لماذا لا نحاول أن نفهم العلماني والديني مثلاً كمصطلحين سياسيين؟ لا يغيب عن الأذهان أن الفهم البسيط لهذين المصطلحين على أنهما طرح لعناصر السلطة من وجهتي نظر مختلفتين، ويؤمل من الطرح أن تعمل عناصر السلطة في كل من التصورين على خدمة الانسان والنهوض بالمجتمع، أي الغرض هو دفع المجتمع الى الأمام، وتحقيق الحد الأدنى (على الأقل) لانسانية الانسان. لذلك لا يجب الاعتراض على الانسان الذي يحمل فكرة معينة، بل يجب التوجه لنقد الفكرة، ذلك لأن الانسان محدود وقد يسقط، وتبقى الفكرة كنتاج انساني له، وحتى تصل الفكرة الى مستوى تصبح فيه ميراثاً انسانياً له قيمته الأدبية والعلمية لا بد وأن تصمد أمام النقد الموجه لها. بمعنى يجب أن ننقد العلماني كأيديولوجية والديني كأيديولوجية، لكن للأسف كل الكُتّاب العلمانيين ذهبوا فقط الى البحث عن سبل ضد الحكم الديني في الاسلام.

نقول إن الاشكالية ليست في مفاضلة الديني فكرياً أو العلماني فكرياً ـ فأما الزبد فيذهب جفاء. . . ـ وإنما في إيجاد مشروع حضاري يعمق هويتنا من خلال الأمل في أن يكون لها كيان يخدم البشرية وليس كياناً شوفينياً يعمق حب الذات ويتجاهل أو ينفي الآخرين. □

أحمد سعود معيوف

ليبيا

غيض من فيض

رد على رد شفيق مقار في مقاله «ناقد هائم» في العدد ٣٦ حزيران يونيو ١٩٩١

■ قرأت رد السيد شفيق مقار (الناقد العدد ٣٦ حزيران/ يونيو ١٩٩١) وقد وجدته رداً اتسم بالشتم والتهجم وكأنه يطلب بثأر قديم مع اني لا أعرف الرجل ولا رأيته بل ولا سمعت به حتى طلب مني ان أراجع كتابه. وإلى جانب ذلك فقد اتخذ الارهاب الفكري وسيلة في ردِّه عليَّ ونقده لي وهي وسيلة ما عادت نافعة في تخويف الكتّاب وأصحاب الرأي. وهو يتهمني بأني لم أكن علمياً في مراجعتي لكتابه وهذه تهمة مرفوضة ومردودة عليه، فنقدي كما أعلم كان موضوعياً وكان علمياً اذ هو موجود بين يدي القراء فهم والباحثون والمختصون حكم بيني وبينه.

ولا أدري ماذا يقصد بـ «عباءة الإتئاد» فالاتئاد يعني «التأني» وهو يناقض ما قاله في عنوان رده بأن نقدي يتسم بالانفعال.

أما تهمة التعالم فهي تهمة تبقى غير مقبولة

حتى يثبتها للقارىء. فبإمكان أي انسان ان يتهم إنساناً آخر. ويوهم صاحب الرد القارىء بأنني أدافع عن عدم وجود تأثير وتأثر بين الديانة المصرية القديمة والديانة اليهودية بينما الذي قلته في مراجعتي للكتاب ان مضمون الكتاب هو عن تأثير وتأثر بين الاثنتين ويأتي السحر جزءاً من هذا، واقترحت هناك ان يكون عنوان الكتاب «أثر الديانة المصرية القديمة على الديانة اليهودية» أو شيئاً يشبه هذا، ولم أناقش مسألة ان هذا التأثير حقيقي أو غير حقيقي وقلت بأنه ليس من غرضي مناقشة هذا الموضوع. وعلى الرغم من ان صاحب الرد قد لفّ ودار كثيراً في حديثه عن القضية إلّا انه وصل إلى النتيجة نفسها التي وصلت إليها!!

وبعد هذا بقليل يلجأ كعادته إلى التهجم والتطاول والاتهام فيقول: «فكلام انشائي غير مقبول حتى وان اضطر إليه كاتب الموضوع سعياً إلى الاختباء في عباءة اليهود وجعلهم يدافعون عن حصونه وخنادقه» وهو يقول هذا رداً على قولي «وهذه الفرضية لا يقرها اليهود عندما تطرح للمناقشة». وكما يرى القارىء فإن ما أقول إنما هو نقل لحقيقة وليس كلاماً انشائياً. ثم ما معنى «الاختباء في عباءة اليهرد؟» وما هذا الإرهاب الفكري المريب والغمز من قناة الآخرين والانتقاص منهم بهذه الطريقة المفضوحة. وأود ان يعلم صاحب الرد بأنني لا اختبىء في عباءة أحد وليس من طبعي ذلك، وان لي من صدق القول واتباع الحقيقة ووضوح الرؤية ما يجعلني معتمداً على نفسي غير محتاج إلى أحد أو لا.مستند عليه ثم ما معنى أنهم يدافعون عن حصوني وخنادقي؟ أليست هي حصونهم وخنادقهم وما نقلته؟ إنما هو رأيهم وليس رأيي. وهذا مع الأسف ان دل على شيء فإنما يدل على نفس تمتلىء بالحقد وتنوي الأذى وتقصد الشر.

ثم يعلق على قولي بأن «سفر الأمثال» جزء من «التوراة» وهو يرى بأن هذا غير صحيح وسأرجع إلى هذا الموضوع في نهاية هذا الرد عندما أناقش مصطلحي «التوراة» و«العهد القديم». ويرد عليّ في مسألة التوحيد ويرى بأن ما قلته هو «هراء». وهو في رده يتبع طريقة التضليل ويتفادى الرد العلمي على ما يقوله اليهود ويرونه. ويوحي للقارىء بأن الذي ذكرته إنما هو رأيي بينما الذي جئت به إنما كان رأي اليهود. حيث قلت في مراجعة الكتاب: «فهم (اليهود) يقولون عن مسألة التوحيد - وان اليهودية تأثرت بهذه الفكرة بديانة اخناتون - إنها مسألة مشكوك فيها. .» وكما هو واضح من هذه الفقرة ان الرأي هو رأي اليهود وذكرته دون ان أبدي رأياً فيه أو دفاعاً عنه أو تعليقاً عليه. ولا أدري لماذا لم يرد على هذا الرأي ويفنده. بل إنه ذكر شيئاً في كتابه «السحر في التوراة والعهد القديم» يؤيد ما يراه اليهود من ان أخناتون كان تجسيماً للاله الواحد على الأرض وممثلاً له والناس كانوا يعبدون الاله من خلاله حيث جاء في ص ٤٤٣: «ولهذا كان نبلاء البلاط المصري يحيون فرعون بوصفه ظل الاله الشمس على الأرض».

وتحت عنوان «متاهة التخمين» يرفض صاحب الرد ما أبديته من رأي حول الكلمات الأجنبية في كتابه ويحيلنا إلى بعض القواميس التي استعملت فيها هذه الكلمات فيحيلنا إلى قاموس «المورد» و«قاموس الياس» لمعرفة كلمة «مستهلن» (وهذه الكلمة تعني الشخص الذي تأثر بالثقافة الهيلينية). وهذا غريب إذ كيف يراجع القارىء «المورد» وهو لا يعرف الكلمة الانكليزية؟ ومع ذلك فقد راجعت هذين القاموسين ولم أجد هذه الكلمة مستعملة. وحتى لو وجدت فهل يعني وجودها انها قد أصبحت مفهومة معروفة لدى القارىء العربي؟ وهو يرى كذلك أن كلمة «ترنسندنتّالي» قد أصبحت مألوفة للقارىء العربي بل وعملة نادرة لأنها قد استعملت خمس مرات في معجم فلسفي. ولا أدري عند من قد أصبحت هذه الكلمة عملة متداولة. إنني مازلت أصر بأنه مثل هذه الكلمة يصعب فهمها على القارىء العربي حتى لو كان مثقفاً. وهو يرى كذلك أن القارىء الذي يتعامل مع مباحث كتاب «السحر في التوراة والعهد القديم» لا بد وان تكون له خلفية تمكنه من ان يعرف من هم «الأزتك». وإنني لأتشبث كثيراً في هذا الافتراض وأرى بأنه يجب على صاحب الكتاب أن يوضح معاني مثل هذه الأسماء ومدلولاتها. ويحيل أحياناً صاحب الرد القارىء إلى صفحات كثيرة ومتعددة للاطلاع على بعض الموضوعات التي ناقشته فيها موحياً للقارىء بأنه قد قتلها بحثاً ولكن بمراجعتنا لهذه الصفحات لا نرى ما يقوله صحيحاً. وللقارىء ان يرجع إلى الصفحات التي ذكرها في ردّه ليرى صحة ما نقول.

ويقول في رده عن مسألة الوثائق اليهودية والايلوهيمية والكهنوتية ما نصه: «إلّا ان أغرب ما تردى فيه تمثل في قوله ان «عبارة» الوثائق اليهودية والايلوهيمية والكهنوتية ذكرت أكثر من مرة ولم توضح في أي مكان من الكتاب ولا يفهم المعنى أبداً للنص دون توضيحها. ووجه الغرابة انه قرأ «يهوية» بوصفها «يهودية» ويكرر صاحب الرد هذه العبارة الأخيرة موحياً للقارىء جهلي في التفريق بين «يهودية» و«يهوية» وانه بسبب عدم معرفتي بذلك وقعت في هذا الخطأ الفادح الذي جرني إلى مناقشة صاحب الكتاب في هذا. وأود ان أقول له بأنه لا يجوز لي ان لا أفرّق بين هذين الاسمين لأن هذا شيء يعرفه كل دارس لليهودية لذلك لا يصح مني أن أكتب «يهودية» مكان «يهوية». والذي حدث هو غلط طباعي وبإمكان صاحب الرد ان يراجع الأصل عند مجلة «الناقد» ويتأكد منه. هذا شيء. والشيء الآخر هو ان صاحبنا لو كان منصفاً - وأنّى له الانصاف - لكان بإمكانه ان يحسن الظن بي لأني قلت في تعليقي هناك: «فمنهم من استعمل كلمة «يهوه» إشارة إلى الرب». فهل النسبة إلى «يهوه» هي «يهوية» أم «يهودية»؟ ولكن عندما لا يكون قصد الانسان سليماً ولا نيته صادقة ولا هدفه الكشف عن الحقيقة والوصول إليها فإنه يحاول ان يوقع بالآخرين ويتربص بهم ويتقول عليهم. وعن تعليقي على الاسم «صخرة اسرائيل» وتساؤلي عن كلمة «الشعب» التي وضعها بين قوسين يبدأ صاحب الرد ردّه بالشتم فيقول: «وحقيقة الأمر ان توخينا الصراحة وتخلينا قليلاً عن أسلوب المجاملة ان ما كتبه صاحب الموضوع في موضعه المختلط يوحي بأنه إما قد قرأ بعض الكتاب وإما انه لم يفهمه وإما انه اختلط عليه الأمر تماماً. فتساؤلاته الغريبة تدفعنا إلى ذلك الاعتقاد بل وتدفعنا إلى الاعتقاد بأنه - تحت ضغط عصبي ما - تصدى لأمور لا علاقة له بها ومسائل لا تزوده خلفيته الثقافية بالقدرة على التعامل معها. خذ مثلاً مسألة «صخرة اسرائيل» وكلمة الشعب. . .».

وبعد ان يحدثنا صاحب الرد حديثاً مطولاً عن معرفته بالاله الصخرة وذكر لنا شيئاً مفصلاً عنه نرى الجبل يتمخض فيلد فأراً. حيث تكون نتيجة حديثه قوله: «وهكذا صرف بن غوريون نظراً عن الاله الذي وصفه موسى وسائر النبيين بـ«صخرة اسرائيل» وأحل محله اسرائيل، الدولة اليهودية بوصفها صخرة اسرائيل (الشعب) أي بني اسرائيل، أي «اليهود». لا أدري ما إذا كان القارىء يفهم من هذه المعميات والطلاسم شيئاً! «صخرة اسرائيل» بوصفها «صخرة اسرائيل» الأولى تعني الدولة والثانية تعني الشعب. ما هذا الكلام؟ أليس هذا ضحك على عقول القراء وسخرية منهم؟! وإذا كان ما يقوله صحيحاً إذن لماذا استعمل الاسم «صخرة اسرائيل» إشارة إلى «يهوه» أو «الرب» في بيان الاستقلال في النص العبري وكان بن غوريون أول الموقعين عليه؟

ويقول صاحب الرد عن الاسم خنوخ أو أخنوخ: «ولقد وصل تلهف كاتب الموضوع على اختلاق الخطأ إلى آماد غريبة بحق، خذ مثلاً اسم «اخنوخ» الذي تكرر أربع مرات في سفر التكوين ٢١/٥ - ٢٤ بهذه الأحرف «أ - خ - ن - و - خ» يرى كاتب الموضوع انه خطأ ارتكبه المؤلف لأن اسم الرجل «خنوخ» أو «خنوك». وما قلته في تعليقي هو: «وفي (ص ٤٩٨) «أخنوخ» وهذا العلم يكتب في اللغة العربية «خنوخ» أو «حنوك»».

وأنا ليس من شيمتي ان أختلق الخطأ وليس من خلقي وشأني ذلك وأبرىء نفسي أن أقوم به. وإنما يفعل هذا من يريد ان يتجنى على الآخرين دون ذنب، ويقلل من شأنهم دون سبب، ويغمز من

ناقد ومنقود

قناتهم. بغير حق والقارىء الذي يقرأ ردّ صاحبنا المقتضب يحكم بأنه على صواب واني على خطأ، لأن صاحب الرد لم يقل الحق. والحق هو ان الأمثلة الأربعة التي ذكر مواضعها جاء ضعفها عدداً في العهد القديم على الصيغة التي ذكرتها أي «حنوك» بالكاف وبأربعة أحرف (وهذا الاسم بالعبرية هو بأربعة أحرف كذلك). والأماكن التي ورد فيها هذا الاسم كما ذكرت يجدها القارىء في العهد القديم في سفر التكوين ٤/١٧ (مرتين) و٤/٨ و٢٥/٤ و٤٦/٩ وفي سفر الخروج ٦/١٤ في سفر العدد ٢٦/٥ وفي سفر الأيام الأول ١/٣ وكذلك في ٥/٣. وفي غير ترجمة العهد القديم نرى هذا الاسم يكتب غالباً وبصورة عامة بالصيغة التي ذكرتها. ففي «تاريخ الطبري» في الجزء الأول منه نجد هذا العلم قد كتب «خنوخ» (بأربعة أحرف ودون همزة) ثلاثاً وعشرين مرة. وإنما يكتب بالكاف مرة وبالخاء أخرى لأن الحرف الآخير من الاسم بالعبرية هو كاف، ولكن هذه الكاف تنطق خاء بسبب سكونها. فبعض الناس يتبع النطق ومنهم من يتبع الكتابة عندما يكتبها بحروف عربية فهل في كل هذا اختلاق للخطأ؟؟ وأما الأمثلة التي ذكرها بهمزة فإني ما زلت أعتقد بعدم صحتها وإنها كتبت بهذا الشكل لسبب ما ولعل التصحيح يجري على هذا الاسم في ترجمة عربية جديدة، فليس هناك مبرر لوجود الهمزة في أول هذا الاسم. أما بالنسبة إلى الاله «هدد» والذي يسميه في كثير من الأحيان «حدّاد» فهو يحيلنا كعادته إلى صفحات كثيرة ومتعددة ولكن هذه المرة إلى كتاب «قراءة سياسية للتوراة»، وهو في رده ـ مرة أخرى ـ يلف ويدور حول الموضوع دون الدخول في صميمه. وأنا مازلت أطلب منه أن يأتيني بمصدر أو أكثر يذكر هذا الاسم على الصيغة والشكل اللذين ذكرهما وهو حدّاد (بحاء وشدّة وألف). أما انه يحيلنا إلى كتابه «قراءة سياسية للتوراة» ـ والذي ليس فيه ما يثبت هذا ـ فهو كلام غير مقبول.

أما اسم العلم «ملخ» أو «مولك» فعلى الرغم من ان المسألة غير ذات بال فإني ما زلت أرى بأنه لا يكتب «مولوك» كما كتبه صاحب الرد في كتابه، بل حتى في الترجمة العربية التي يعتمد عليها المؤلف فإن الاسم مكتوب «مولك». ومن الملاحظ ان صاحب الرد قد شفع «مولوك» بـ«مولك». ويبدو انه بعد ان ناقشنا رجع إلى الترجمة فوجده فيها هكذا تخفيفاً من حجم الخطأ وتقليلاً منه. وعن تعليقي على فقرة التوراة: «ولا تعط من زرعك للإجازة (في النار) لمولوك لئلا تدنس اله» والذي سأذكره فيما بعد يقول:

«وفي هذه الفقرة القصيرة، بقدر كبير من التعالم زوّدنا كاتب الموضوع بعينة فاضحة لمخاطر التصدي لما لا طاقة للمتصدي به، فهو أولاً رغم انه يستند بظهره حتى يبدو أكاديمياً إلى النص الانكليزي محيلاً القارىء إلى Revised Standard Version مثلاً يقول إن «في النار» والتي أوردناها بين قوسين لنقصها من الترجمة العربية إضافة من عندنا لكن نص الآية باللغة الانكليزية هو And thou Shalt not let any of thy seed pass through the fire to Molech. فالنار ليست إضافة، لأن النهي هو عن «الاجازة في النار»».

وصاحبنا في كل هذا لا يقول الحقيقة بل ان في كلامه تزويراً وتزييفاً للحقائق ويأخذني العجب وتتملكني الدهشة لجرأة هذا الانسان على التضليل وقدرته على التزوير واستهانته بعقول القراء والتمويه عليهم إذ ما قلته موجود ومطبوع وكتابه كذلك. وأول هذه المسائل التي موّه فيها هي نكرانه ان عبارة «في النار» قد أضافها. ومع ان المسألة ليست بتلك الأهمية ولا تحتاج إلى كل هذا الدفاع المستميت والروغان إلاّ انه لا بد لي من كشف الحقيقة حولها، لأنني لم أقل شيئاً نكراً ولم أغمزه أو ألمزه بشيء وإنما قلت في تعليقي: «وهنا أضاف المؤلف عبارة «في النار» توضيحاً للمعنى» فهل في هذا ما يضير أو يشين؟ فأنا مازلت أعتقد بأنه قد أضاف «في النار» إلى الترجمة العربية ودليلي على ذلك الآتي:

١ ـ إن الترجمة التي جاء بها في ص ٦١ من كتابه هي من الترجمة العربية التي يستعملها دائماً في كتابه وهي ترجمة «جمعيات الكتاب المقدس المتحدة» المطبوعة في كمبردج والنص في هذه الترجمة هو «ولا تعط من زرعك للإجازة لمولك لئلا تدنس إلهك» ويلاحظ القارىء تطابق هذا النص مع ترجمته سوى في العبارة «في النار».

٢ ـ إذا لم تكن إضافة وزيادة منه فلماذا إذن وضعها بين قوسين؟

٣ـ إن الادعاء بأن ترجمته قد أخذها من الترجمة الانكليزية هو ادعاء غير صحيح لعدم تطابق الترجمتين واتفاقهما.

٤ ـ وإذا كان ما يدعي صحيحاً إذن لماذا وضع «في النار» في نصه العربي بين قوسين دلالة على الزيادة والتوضيح؟

أما بالنسبة إلى كلمة «زرع» والتي قلت في تعليقي على كتابه ان المقصود بها «النسل والأولاد» وليس الزرع المعروف فإنه صاحبنا يشرق ويغرب ويضرب أخماساً بأسداس في جوابه على ذلك. وهو كذلك في حيرة وحرج؛ لأنه يريد ان يقول ما قلناه دون الاعتراف صراحة بموافقته في الرأي معي لذلك يتخذ ذريعة واهية في الوصول إلى ذلك فيقول: «فالخطأ الفاضح الذي تردّى فيه بتفضله بتعليمنا بأن «كلمة زرع (وهي كما هو واضح من النص الانكليزي Seed أي «بذرتك» أو «نسلك») ليس المقصود بها الزرع المعروف، وإنما المقصود به النسل والأولاد» ويستمر صاحبنا بالحديث فيقول: «فالرجل يقوّم جهلنا لأنه تعثر عند قولنا «هذا التحريم الخاص بالتعامل مع مولوك زراعياً». فإذا فاته فهم «التعامل مع مولوك زراعياً»، سارع فقوّم جهلنا. لكنه لو كان يكتب في مجال له دراية به لكان حرياً بألاّ يندفع فيفهم من «التعامل مع مولوك زراعياً» اننا نتحدث عن «الزرع المعروف» ولا يفقه ان التعامل زراعياً هنا مع إله من آلهة الخصب الزراعي المنافسة ليهوه والتي خلط فيها قوم يهوه بينها وبين يهوه بعد الاستقرار في كنعان والاختلاط بالكنعانيين، وان ذلك التعامل الزراعي كان بتقديم أطفال «الشعب» كضحايا بشرية تحرق له استجلاباً للخصب الزراعي».

إن بعض ما يتكىء عليه صاحبنا هنا هو معنى كلمة Seed الانكليزية التي تعني «بذرة» و«نسل» وهو مضحك لأنه فضّل استعمال «زرع» بدل «نسل» في الترجمة العربية ـ طبعاً هذا كله مبني على تصديقنا بأنه استعمل الترجمة الانكليزية، وكان بإمكانه ان يستعمل كلمة «نسل» أو «أولاد» كما قلنا ويغلق الباب بوجه كل الإشكالات والشكوك، وسوف لا تكون له حاجة إلى كل الشرح الطويل العريض. وهو مع كل هذا الذي شرحه وبيّنه لنا ووضحه، ومع كل هذا الدفاع الشديد فإنه يريد ان يقول لنا بأن المقصود بكلمة «زرع» هو «نسل» وصاحبنا قد قال هذا بعدما نبهناه عليه وبيناه له. وفيما يعلق بكلمة «نذور» والتي جاءت في ترجمتي «ولا تعط» أو (لا تقرب) من أولادك نذوراً لـ«مولك» فهي كما هو واضح من الترجمة ان المقصود تقديم الأولاد كقرابين للاله مولك عن طريق النذر. وصاحبنا يعترف ضمناً في ردّه على تعليقي ولكن بطريقته الخاصة التي تتسم بالتحذلق والإطالة ليبعد نظر القارىء عن النقطة الأساسية التي يدور الحديث عنها. وقد جاء اعترافه هكذا: «والثالثة الفذلكة التي وصل منها كاتب الموضوع إلى التأكيد بأن «الاجازة» تعني «النذر» والقول بأن المعنى الصحيح هو «ولا تعط من أولادك نذوراً لـ«مولك»» أي لا تنذرهم لمولك. لكن المعنى مع الاعتزاز لعلمه (يقصد بعمله) الغزير ووقوفه على خبايا المسألة هو تحديداً تقديم الأطفال الرضع ضحايا بشرية لمولك». وهذا كما يرى القارىء اعتراف من الرجل بتقديم الأولاد ضحايا بشرية (قرابين بشرية) لـ«مولك». أما مسألة كونهم رضعاً أو غير رضّع ـ وعلى الرغم من تركيزه عليها ـ فهي لا تغير شيئاً مما قلته وذلك الشيء هو تقديم الأولاد كقرابين وهو ما يعترف به.

وقبل ان ننهي الحديث عن هذه النقطة لا بد لنا من ذكر جملة ذكرها صاحبنا للإثارة والإغاظة فقط وهي قوله ان وضع قوسين مع كلمة شعب (التي تشير إلى اليهود) قد يغيظني لأنه لا يعتبرهم شعباً. وهو يعلم تماماً بأن هذا الموضوع ـ إضافة

إلى عدم تطرقي له ـ لا يهمني اطلاقاً سواء أكان اليهود شعباً أم طائفة أم قبيلة ولكن قاتل الله الداخلة وسوء النية. وقد قلت في ثنايا ردّي عليه ان هذه الطريقة هي طريقة من فرغت جعبته وخلا وفاضه وقلت بضاعته.

وعن موضوع سارة وابراهام يقول صاحبنا عنه «وبنفس الإجتراء الغريب وادعاء التعالم، يفسر كاتب الموضوع من عنده قول الإله لابراهام: «إني أرجع إليك نحو زمن الحياة ويكون لسارة امرأتك ابن» (تكوين ١٨/٩) بأنه لا يعني «اردك إلى شبابك» بل يعني «أقابلك هنا في السنة القادمة». وأقول أنا ان صاحبنا في هذا لم يقل الحقيقة إذ ان ترجمي لم تكن على الشكل الذي ينقلها وإنما كانت هكذا « . . . إني أرجع إليك في مثل هذا الوقت السنة القادمة». وإنني مازلت أصر على ان ترجمته فيها خلل وغير مقبولة ويأتنا بأية ترجمة انكليزية تؤيد ما يرى وتدعمه.

وقد قلنا في تعليقنا ان النص العبري «كعت حياة» لا يعني «نحو زمان الحياة» وليرجع إلى أي قاموس عبري تحت كلمة «عشت» وسيرى بان تفسيره للنص العبري غير مقبول على الرغم مما دبّجه قلمه من كلام لا يستند إلى دليل قوي. ثم من قال إن عبارة «نحو زمان الحياة» تعني بالعربية «الرد إلى الشباب». ونحن لا بد لنا من ان نطالبه بالمصدر الذي استند إليه في هذا واعتمد عليه. وإلاّ فسيبقى كلامه مبنياً على أساس واهٍ يسهل نقضه وتهديمه. وهو يقول كذلك في الرد نفسه: « . . . فإنه يحسن بنا ان نبيّن المعنى لكاتب الموضوع. فـ «اني أرجع إليك نحو زمان الحياة» تعني الوعد من الاله بأن «يرجع إلى ابراهام» «وينفخ فيه من روحه» أي «يرد له شبابه» وهو ما أضحك سارة ولا شك انها كانت ستستلقي أرضاً من الضحك لو سمعت تفسير كاتب الموضوع بأن الاله وعد زوجها بأنه يقابله في مثل هذا الوقت السنة القادمة». وأنا أقول له بأن تفسيره سيثير ليس ضحك سارة وحسب بل ضحك القرّاء كلهم. لأن الاله يعد ابراهام بأنه سيرجع إليه (في وقت معين) ويكون عند سارة ابن حتى مع النص العربي الذي جاء به صاحب الرد وهو «اني أرجع إليك نحو زمن الحياة ويكون لسارة ابن».

وهذا ـ كما يرى القارىء ـ لا يعني كما يقول صاحب الرد «تعني الوعد من الاله بأن يرجع إلى ابراهام أو ينفخ فيه من روحه ليرده إلى زمان الحياة حتى يستطيع ان ينجب أي يرد له شبابه» بل يعني انه يرجع إليه ويعد سارة ابن لا انه يرجع إليه ويرد له شبابه ثم يكون لسارة ابن. والدليل على ذلك أيضاً انه في سفر التكوين في ٢١/١ ـ ٣ نقرأ استمرار القصة وهو: «وافتقد الرب سارة كما قال وفعل الرب لسارة كما تكلم فحبلت سارة وولدت لإبراهيم ابناً في شيخوخته في الوقت الذي تكلم الله عنه». إذن هنا موعد وفي وقت محدد «السنة القادمة» و«يكون لسارة ابن». وقد تحقق ذلك كما تشير الفقرات أعلاه. وأرجو ان يكون هذا كافياً ليجعل صاحبنا يثوب إلى صوابه ويقبل الحقيقة ويتخلى عن الاصرار على الخطأ.

ثم ننتقل إلى موضوع نقاشي معه حول الحية وحواء فيقول: «هذا ويطول الأمر لو حاولنا ان نشرح لكاتب الموضوع مسألة الحية وحواء وليليث زوجة آدم الأولى لكننا نعده بقدر كبير من التنوير في هذا الشأن في المجلد الثالث من مبحثنا وعنوانه: «الجنس في التوراة والعهد القديم» وهذا الكلام يدعو إلى العطف والاشفاق أكثر مما يدعو إلى شيء آخر فهو هنا يتفادى الرد المباشر ويحيلنا إلى كتاب مازال خبيئاً في رحم الغيب لا ندري متى سيظهر إذا قدر له ان يظهر وكنا نود ان ينورنا في ردّه لا ان ينظرنا إلى شيء مجهول. وكما يرى القارىء، فإن تعليق صاحب الرد يوحي للقارىء بأن المسألة تتعلق بالحية وحواء وليليث أي بالحديث عنهن. وهذا شيء غير صحيح إذ ان الحديث الرئيسي في تعليقي على كتابه كان عن مسألة مرتبطة باللغة والاشتقاق.

ومن أجل ان ينجلي الأمر للقارىء أود ان أذكر النص الذي كتبته هناك وهو: «وفي (ص ١٦٦) يذكر المؤلف عبارة سفر التكوين ٢٠/٣ والتي تنص على ان «آدم دعا اسم امرأته حواء لأنها أم كل حي». ثم يقول في بعض تعليقه على هذا ما نصه: «غير ان التسمية تشير وهذا هو الذي يعنينا انه كتسمية الحية سواء بسواء مشتقة من الحياة. . .» وقلت أنا: «وهذا في الحقيقة تحليل غير صحيح ولا يجوز ان يكون مقبولاً إلى جانب ان فيه إيهاماً للقارىء. فالمؤلف هنا يناقش نصاً من التوراة يفترض فيه ان يكون مكتوباً باللغة العبرية وليس بترجمته العربية وإذا كان ذلك كذلك فليس هناك علاقة بين الحية وحواء في النص العبري. إذ الحية في اللغة العبرية ـ وكما وردت في قصة التكوين التي يتحدث عنها مؤلف الكتاب ـ هي «نحش» و«حواء» في هذه اللغة وكما وردت في القصة نفسها هي «حوه» وليست هناك علاقة بين «نحش» و«حوه» لا في المعنى ولا في المبنى، وعليه فالتحليل وما يترتب عليه لا يمكن ان يكون سليماً» فأين هذا الكلام مما يريد ان يوحي به صاحبنا للقارىء؟

وكان من جملة ما ناقشته به هناك هو عنوان كتابه حيث قلت: «فعنوان الكتاب هو «السحر في التوراة والعهد القديم» لماذا التوراة والعهد القديم معاً ألم يكن كافياً ان يكون أحدهما في العنوان؛ وأنا أعتقد ان أحدهما كان يكفي للدلالة على ما يقصده المؤلف ولتوضيح ذلك أقول ان كلمة «التوراة» لها معنيان خاص وعام فالمعنى الخاص يدل على الكتب الخمسة الأولى والتي تسمى توراة Pentatench دون «النبييم» و«الكتوبيم» والمعنى العام هو دلالتها على كل ما يضمه العهد القديم Old Testament بأقسامه الثلاثة وهي تقابل العهد الجديد New Testament الاناجيل. وعليه لو كان العنوان هو: «السحر في التوراة» لكان صحيحاً ومؤدياً للغرض ولو كان العنوان هو: «السحر في العهد القديم» لكان أيضاً كذلك. وإني لا أعرف ان كلمة «العهد القديم» تدل على القسمين الأخيرين من التوراة أي «النبييم» و«الكتوبيم» وهو على ما يبدو ما قصده المؤلف».

ويرد صاحبنا على هذا ويبدأ ردّه بالسباب والشتم كما عوّدنا فيقول: «ومفتاحنا على أية حال ما يبدو ان كاتب الموضوع استند إليه من نتف معلومات معجمية متناثرة لا ينتظمها كل متكامل من فكر يمكن ان يشكل خلفية تمكنه من التعامل مع ما أراد التعامل معه وخذ مثلاً حكاية «التوراة» و«العهد القديم» فهو منزعج لها كثيراً. ويخبرنا ان التوراة هي العهد القديم والعهد القديم هو التوراة فعلام التكرار ناسياً أو غير دار ربما ان مصطلح «العهد القديم» هذا هو التسمية المسيحية التي أطلقها آباء الكنيسة عندما جمعوا بين أسفار اليهود (البادئة بالأسفار الخمسة الأولى (التوراة) المنسوبة إلى موسى والمدعى لها صفة الوحي بما يميزها عن كل ما عداها من أسفار تاريخية ونبييم وكتوبيم) وبين الأناجيل وأعمال الرسل والرسائل وسفر يوحنا اللاهوتي في كتاب واحد دعي بالكتاب المقدس وأطلق على قسمه اليهودي «العهد القديم» وعلى قسمه المسيحي «العهد الجديد» وكان حرياً بكاتب الموضوع وهو متبحر بهذا القدر أن يدرك ان ذكر التوراة



ناقد ومنقود

في العنوان تخصيص لا بد منه نظراً لما هو مدعى لأسفار موسى الخمسة من صفة الوحي وذكر «العهد القديم» لا بد منه حيث لم يقتصر البحث على استظهار العمق السحري للتوراة وحدها بل شمل العمق السحري لسائر أسفار «العهد القديم» (التسمية المسيحية) أيضاً.

وهذا الرد في الواقع ردّ ضعيف ومتهافت بل وغير مفهوم. والسبب في ذلك هو انه يعجز عن أن يأتي بدليل يدحض ما قلته في تعليقي حول كتابه في هذا الموضوع. ومهما كان القصد من ردّه فإني مازلت أصرّ على ما قلته وأؤكد له مرة أخرى ان «التوراة» تطلق على الأسفار الخمسة الأولى وتطلق كذلك على بقية كتب «العهد القديم» وإذا أراد مرجعاً يرجع إليه فعليه ان يرجع إلى دائرة المعارف اليهودية باللغة العبرية وإذا صعب عليه ذلك فهناك ترجمة انكليزية وسيجد ذلك تحت كلمة Torah . وأما ما ذكره من ان التوراة إنما ذكرت من أجل التخصيص فهذا كلام مضحك لأن المعروف ان التخصيص إنما يأتي بعد ان يكون هناك تعميم لا قبله.

أما رده على نقدي لأسلوب الكتاب ولغته والذي قلت فيه «حيث تتبدى للقارىء صعوبة تركيب كثير من جمله وعباراته وبالتالي عدم فهمها وسبر معانيها ويتجلى قسم كبير من ذلك بالجمل الاعتراضية التي تكثر كثرة مثيرة للانتباه وملفتة للنظر تجعل من قراءة الكتاب مهمة غير سهلة على القارىء وقضية تحتاج إلى شيء من الجهد». وقد جئت بأكثر من مثال على ذلك وبالإمكان الاستدلال بعشرات الأمثلة. وهو بدل ان يرد على هذا ردّاً موضوعياً أو مقنعاً أو بدل ان يناقش ما قلته نقاشاً علمياً فإنه يهزأ ويسخر ويقول: «فإننا نعده ان سمحت الظروف بكتابة نسخة مبسطة من البحث بجمل قصيرة للغاية لكن بكلمات من ذات المقطع الواحد». وهذا كما هو بيّن ردّ عاجز ضعيف يتبع في ردّه أسهل الطرق وأيسرها. وهذا السلاح هو سلاح الذي يعوزه الرد العلمي ويفتقد البرهان والدليل.

وهو في نهاية ردّه يلجأ إلى التجريح والشتم كما عوّدنا فيقول: «وأما مشكلة السيد هادي الحقيقية بعد كل هذا فواضحة بما فيه الكفاية ولقد كان له أكرم (وأربح) ان يخرج إلى الضوء بدلاً من كل هذا التواري في عباءة الأكاديمية والتسربل برداء «العلم» ويعلن بصراحة وبملء الصوت انه ارتعب من المواجهات التي يقود إليها مثل هذا البحث وإنه استفظع ما يكشف عنه مثل هذا البحث عن موسى وعن الديانة التي اختلقها نهباً عن الديانة المصرية فخرجت على يديه وأيدي كهنته... وهاجم الكتاب بوضوح من هذه الناحية بدلاً من افتعال كل هذه الألاعيب الصغيرة بادعاء ممارسة النقد والتعامل بالعلم ولقد كان ذلك حرياً بأن يكفيه مؤونة ما ورّط نفسه فيه من أخطاء فاضحة وتردى فيه من تلميحات فجّة إلى لغة الكتاب يبدو انه أراد بها اتهام الكاتب بأنه خواجه أعجمي اللسان وبالتالي دسيسة أجنبية وهو ما استهان في اللف والدوران حوله بإشاراته المتكررة إلى استخدام الألفاظ الأجنبية والرجوع إلى المصادر الأجنبية وكأن الرجوع إليها فضيحة».

وإذا كان نقدي لكتابه ألاعيب صغيرة كما يدعي إذن لماذا أهاجه هذا الهيجان وأثاره هذه الإثارة التي خرجت عن حد السيطرة وتجاوزت الحدود المعقولة والمقبولة في أدب الاختلاف ومنطق النقاش والموضوعية؟ ثم انه يتهمني بالرهبة والارتعاب وهي تهمة واهية متداعية إذ كيف يتهمني بهذا وهو الذي ارتعدت فرائصه خوفاً وفزعاً وامتلأ قلبه رعباً وطار عقله رهبة فأخذ يكيل السباب والشتم، دون رادع يردعه، أو وازع يزعه، أو مسكة من عقل تردّه أو تأنيب ضمير يردّه. وإذا كنت حقاً قد ورطت نفسي في أخطاء فاضحة كما يدعي فالحكم في هذا هم القراء والمختصون وليس هو.

ولا بد لي من ان أذكر هنا بأنني في مراجعتي لكتاب السيد مقار شفيق حاولت ان أتجنب بعض المسائل والدخول في مناقشاتها حتى لا يتصور بأن القصد من ذلك إساءة إليه أو انتقاص منه ولكن أسلوبه في مناقشتي وطريقته في الرد عليّ يضطرني ان أذكر واحدة من هذه المسائل التي أخطأ فيها ولكني تجاوزت وغضضت النظر عنها حتى لا يسيء الظن بي ولا يعتقد بأني أتتبع سقطاته وأتقصّى عيوبه. وهذه المسألة تتعلق بطريقة نقله من المصادر فهو كثيراً ما ينقل من مصدر انكليزي ويذكر عنوانه ولكنه أيضاً يضع بجنبه المختصر « Op Cit ». وهذا المختصر يقابله في اللغة العربية «المصدر نفسه» وهذا غير جائز وليس بصحيح. إذ ان « Op Cit » تغني عن ذكر المصدر وذكر المصدر يغني عن « Op Cit ». فمن أمثلة ذلك في هوامش الباب الأول نقرأ في الهامش رقم ٩ Friedman "who wrote the Bible," op cit, pp 232/233 وعندما يترجم إلى العربية يكون هكذا: فريدمان، مَن كتب العهد القديم؛ المصدر نفسه ص ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣ . وفي واقع الأمر فإن المصدر يتكرر مرتين: وهناك عشرات الأمثلة في كتاب صاحب الرد. وقد لاحظت انه يذكر هنا مع المصادر التي ذكرت سابقاً ظناً منه ان هذا المختصر لا بد وان يذكر مع المصدر الذي ذكر قبلاً. وهذا يعني ان صاحبنا مع كل الإزباد والإرعاد لما يتقن صنعته بعد. وآمل ان لا أضطر في المستقبل للإتيان بملاحظات أخرى لا يُسرُّ بها صاحب الكتاب ولا يود إظهارها والكشف عنها. □

جعفر هادي حسن
العراق

القوة والضعف

رد على مقالة أنسي الحاج «خواطر تحت دعس الخيل» في العدد ٣٤ نيسان/ابريل ١٩٩١

■ غالباً ما يقال أن النظرة المادية العملية مسلطة على التفكير الغربي، بينما الشرق في تقاليده أكثر اهتماماً بالروحانيات.

قد يبدو هذا الفرق واضحاً في كل حرب أو حادثة مثل حادثة الخليج، من الشرق نسمع أصواتاً تتعلق باحقاق الحق، بالعدالة، بعدم التحيز وسائر المتوقعات الخلقية بينما في الغرب ليس هناك سؤال أهم من النصر والهزيمة، من تأمين المصالح المادية أو خسارتها (في هذه الحالة تأمين مصادر الزيت). نعم، يتكلم الغرب كثيراً عن ايقاف التعدي السافر وحماية الضعيف من جاره القوي الخ، ولكن هذه ليست هي القيم الأساسية، بل ما هي إلا مقوّيات للعزيمة العسكرية وأشياء تُجنّد من أجل بلوغ المصلحة، وبحد ذاتها ليست قسماً من الواقع الصلد في العالم الذي ينبغي على الجميع أن يعيشوا فيه كما هو لا كما يرغبونه.

و«الناقد» التي تتخذ دور المتكلم باسم الحضارة العربية ماذا قالت قبل هذا الاصطدام في الخليج، والآن بعده؟ لا شيء جديد مع الأسف، سمعنا النغمة ذاتها التي تصاعدت بعد كل حرب وهزيمة عربية، الأغنية نفسها، نتف الشعر نفسه. مرة أخرى نخاطب الغرب لا بلغته بل بلغتنا ـ ولا يفهم أي من الجانبين شيئاً مما يقوله الآخر.

في عدد ما قبل الحرب مقالات تفصل جرائم الغرب، وفي عدد ما بعدها كلمات عن ماكيافيلية الغرب وخيانته لمبادئه كما عبر عنها عدد كبير من مفكريه وفنانيه، ولكن الغرب يعرف جرائمه جيداً، وقد سجلها مؤرخوه أنفسهم بدقة وأمانة. فما الطائل من الطرق على الباب المفتوح؟

الغرب لم يتكلم فقط بواسطة هذه اللائحة الطويلة من المفكرين والفنانين التي أوردها أنسي الحاج (العدد ٣٤ نيسان/أبريل ١٩٩١ من «الناقد»)، تكلم أيضاً بواسطة ماكيفيلي نفسه وعلى ما قاله بنى فلسفته السياسية العملية، ما

الفائدة من تقريع الغرب لكونه غرباً؟ الجرائم لا تهم، والحق والباطل شيئان نسبيان، والكلمة لا وزن لها ما لم توجد قوة تدعمها. ماكيفيلي فتح كتاب السياسة الغربية على وسعه، ونحن بدلاً من قراءته والاستفادة منه نستعمله لتأنيب الغرب تأنيباً عاجزاً كل العجز.

الغرب تكلم أيضاً بلسان باسكال، ذلك المسيحي المتدين الذي قال انه كما أن القوة بلا حق غاشمة، الحق بلا قوة عاجز. هذه هي المسيحية التي يدين بها حتى أعظم مفكري الغرب وأكثرهم تديناً، لا المسيحية التي تعتبر الحق كل شيء بل تلك التي لا تضلل نفسها بالتوهم ان الحق ينتصر في يوم الدينونة بفضل كونه الحق لا أكثر. ألم نسمع أن الغرب قد ألغى الدينونة من لاهوته؟

والغرب تكلم بوضوح أكبر، وبصدق هو مثال الصدق الكاسر الذي تطمح اليه «الناقد»، بلسان نيتشه ـ الذي حذفه أنسي الحاج من لائحته كما حذف باسكال، ماذا يقول لنا نيتشه؟

يقول ـ لو كان حياً لقال ـ ان ليس هناك حضارة شرقية وأخرى غربية.. ليس في العالم الآن ولم يكن فيه يوماً، سوى حضارتين فقط هما حضارة القوة وحضارة الضعف. من بدء التاريخ لم يتقن الضعيف شيئاً أكثر من تعداد جرائم القوي وتفصيلها واثباتها على أسس منطقية وخلقية لا تتزعزع، لكن الذي يهم ليس جرائم القوي بل جريمة الضعيف، التي تتكون من شيء واحد بسيط هو كونه ضعيفاً.

ولا يستطيع الضعيف أن يُكَفِّر جريمته ويعقدها بفعالية أكبر من صرفه نظره عنها وتركيزه على جرائم القوي، وليس هناك طريق أقصر الى الزوال. □

ميشال نقولا
لبنان

أهل مكة أدرى بشعابها

رد على مقالة عباس بيضون «السلالة الماغوطية» في العدد ٣٠ كانون الأول/ديسمبر

■ في المتداول من التشبيهات الأدبية يُشار إلى القصيدة بوصفها كائن حي نابض، بإيجاز يختصر عشرات الأسطر من الأطناب. يحمل في ثناياه رسالة الشعر وماهيته ولوعته. ينفرد بعالمه الخاص، مقروناً بمواصفات وجوده هو، حيث القصيدة صوت لنفسها لا صوتاً لما عداها.

والقصيدة تشمل بصمات الشاعر وتعبر عن رؤيته للحياة. وتردد صدى أشياء الواقع، وصدى قضايا العالم. وصدى مسائل الوجود. بالنقل الحرفي والوصفي. وبالتوليد، وبالتحويل، وبالحلول الشكل الأرقى والأسمى من التعبيرات الشعرية. والمنفتق عن عبقرية مبدعة وخيال جموح.

فواقع القصيدة شيء يختلف عن واقعنا الأرضي، ورب قائل يعترض: إن هذا التشخيص يطابق سائر الأجناس الأدبية والفنية الأخرى من رواية، وقصة ولوحة تشكيلية، وقطعة موسيقية... نقول أجل، لكن المقاييس على أنواعها وأشكالها ومستوياتها التي نُخضع القصيدة لها تختلف عن تلك التي تخضع لها الآثار الأخرى.

نحن نتكلم عن طبيعة القصيدة. لا عن منطقها. ولا عن وظيفتها، ولا عن مرجعيتها. ولا عن بنيانها. ولا عن مبدعها، ولا عن معجمها. فهذه مسائل محط اختلاف في الآراء تساجلته الشعراء والأدباء، وحولها تشابكت أصوات وتصادمت. وتقاتلت مذاهب، وتطاحنت عقائد.

فهناك من يعتبرها وسيلة، وهناك من يعتبرها غاية. ويوجد بين معاصرينا من يعتبرها «جحيماً حقيقياً» كعلي الجندي. ويوجد من يعتبرها «محنة» كمحمد عفيفي مطر. وهناك من يرى فيها «نعمة» لا صلة لها بالعقل وبالروح؛ وهم كثرة والحمد لله.

وتعرفنا على من تسوَّل من وراء القصيدة معلقاً عليها آمالاً شخصية في الترقية من منصب إلى آخر. وفي الكسب الرخيص. وعرفنا من علق على القصيدة حريته وحياته مقبلاً عليها بصفاء روحه منقاداً إليها بنقاء ضميره. وحولنا ومن داخلنا من يقولها للانتقام أو تزلفاً للئام. أو لهاثاً وراء الشهرة. ومن منّت عليه السماء وربات الشعر بعطاياهن فنثرها شذرات من نور ونار. وفي وسطنا الثقافي من يقول القصيدة زحفاً على البطون. ومن يقولها استرخاء. ومن يقولها جلوساً وقعوداً. ومن يقولها متخماً ومن ينشدها متصنعاً جائعاً، ومن ينظمها جاهلاً. ومن ينظمها عالماً، ومن ينظمها حالماً، ومن ينظمها بشيراً.

القصيدة عالم صغير ـ كبير. طافح بالاضداد وأزواجها له شكل وله محتوى. الأول هو الرداء الخارجي ويسمى «البناء» والثاني هو المادة الخام ويسمى «المضمون». والرابطة بينهما مدى كان منذ القدم وما يزال بؤرة خلاف وصراع تفرعت عنها مذاهب شعرية تعبيرية. استقى كل مذهب أمثولته الفنية وقيمه وتفسيراته من ينابيع الإجابة عن أسئلة الشعر الأولى: ما هي مادة الشعر؟ كيف يخلق الشاعر القصيدة؟ وما صلته بها؟ وما صلتها بعالم الإنسان. وبمجتمعه، وبواقعه؟ أين القصيدة من الزمان والمكان؟ وأين هي من الحياة أصلاً؟

أسئلة القصيدة مضيئة! وأجوبتها في السطوع متى أدركت أسئلتها. هنا ولعلها إحدى السمات التي تمنح القصيدة خصوصيتها يشترك الإثنان الشاعر والمتلقي في اكتناه أسئلة القصيدة وفي اكتناه أجوبتها!

بهذا المعنى. وبهذا القدر الضئيل من التمييز نتوقف عند وعي الشاعر بالواقع منعكساً في قصيدته. فهل نقل أشياء الواقع الإنساني وتقريب لغتها إلى لغة الشعر كاف لوحده لمنح القصيدة صك الغفران الشعري! وهل «كان الانطباع المباشر أمام الأشياء والاحداث هو المبرر الكافي للكتابة» كما تساءل عدنان حيدر في «ما الحديث في الشعر الحديث» في العدد ٢٧ أيلول/سبتمبر ١٩٩٠ من «الناقد»! هنا ملاحقة سريعة تزيح الستار عن غشاء بعض من مظاهر الشعر العربي الحديث، وترجعنا ما بين التهليل والثناء والتذمير والامتعاض إلى تموضعات النثري والشعري في كنف القصيدة العربية الجديدة. في معرض مناقشتين تصادف ظهورهما في دراستين منفردتين، تعود الأولى للناقد محمد جمال باروت والثانية للشاعر عباس بيضون. شكّلت طرائق الإجابة عن هذين التساؤلين مدخلاً لنبش الظواهر الجديدة في الشعر السوري الحديث على ضوء الطقس الحداثوي.

أمامي الدراسة الأولى «السلالة الماغوطية. قراءة في شعر سوري حديث» لعباس بيضون. نشرت في العدد ٣٠ من مجلة «الناقد» (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠) والثانية تحمل عنوان «عالم الانسان الصغير» جوانب من الظواهر الشعرية الجديدة في سورية» لمحمد جمال باروت، نشرت في فصلية «الفكر الديموقراطي» (العدد الثالث. صيف ١٩٨٨). إن ما قفز إلى ذهني مباشرة بعد فراغي من قراءة «السلالة الماغوطية» هي دراسة محمد جمال باروت بكامل صورتها وبعصارة أفكارها. وكانت قراءتي لها قريبة العهد بحيث ان ما جاء فيها كان عالقاً في الذهن. وقبل أي إجراء استقصائي بين الدراستين، أجيز لنفسي ابداء هاتين الملاحظتين:

الأولى: يقول مثلنا الشعبي «متى عرف السبب بطل العجب» والسبب الذي عقدت عليه العزم نهائياً لكتابة هذه المقالة. يعود في الواقع إلى ان كلا

ناقد ومنقود

الكاتبين يخلصان في دراستيهما إلى بيّنات ونتـائـج على درجة كبيرة من التبـاين والتنـاقض. مما يستدعي المطارحة والمساءلة والمكاشفة في الكثير من النقاط.

الثانية: لا أعرف مقدار الصحة في تطبيق المثل الشائع «أهل مكة أدرى بشعابها» على كاتب المقالة الذي يعترف ان اطلاعـه قليل على قصائد الشعراء الـذين يدور الحديث حول شعـرهم. واطلاعه يقتصر على شعر رموز الحداثة في سورية. علي الجندي، وأدونيس. ومحمد الماغوط. مع ذلك تبقى الدراستان مرجعه الأساسي في متابعة هذه المناقشة في نصوصها المعتمدة. وهو يعتقد ان هذه النقطة تُكسب المقالـة صفـة «المراقب الموضوعي» مع علمه ان درجات الصدق والـدقـة في مناهج الأبحاث النقدية لا تنعقد على حسن النوايا.

إذن هنـاك أكثر من مرتكز او منطلق يضـع القـارىء، وجهاً لوجه أمام مجموع الاشكاليات من كلتا الدراستين. في هذه المـواجهـة اتكـأت على قراءة كل من الدراستين على انفراد. ومن ثم على ضوء المشهد الشعري في سورية.

إن حجر الأساس الذي تحتكم إليه مقـالتنـا هو البـون الشاسع بين باروت وبيضـون في رصد وتفسير ظاهرة الشعر السـوري الجديد، متمظهرة في المرحلة التي أعقبت بروز تيار الحداثة واشتداد سطوته لدى الماغوط وأدونيس والجندي على جيل الشعراء القادم، حيث تندرج الأسماء نفسها في الدراستين. وأعتقد ان الصدفة وحدها لم تقد إلى اقتباس المقاطع الشعـرية نفسهـا ولكنهـا معتمـدة من المجموعات الشعرية ذاتها. إن أسماء من مثـل بنـدر عبـد الحميد ونـزار سلـوم. وعبـداللطيف الخطـاب، وحكم البابا، تنضـوي تحت سقف الظـاهرة الشعرية الجديدة في سورية، نجدها في «السلالة الماغوطية» وفي «عالم الانسان الصغير».

يُرجـع الكـاتبـان الظـاهرة إلى فاعلية قصيدة الحداثة وتأثيرها في المناخ الشعري السائد في سورية. حيث غدت الحداثة أكثر من مذهب أو طريقة إلى المعرفة، وغدت أيضاً ملاذاً للخلاص عند الشاعر العـربي من قيود العبـودية والـظـلامية والاهـتراء الروحي. ملاذاً تسكنه حرية مفقودة في المجتمع، والدولة، والمؤسسة.

إزاء نظرية شعـرية جمالـية ترفض التعـامل مع الواقع على مستوى الظاهر منه وعلى مستوى لا يملك قدرة النفاذ إلى الجـوهـري والأسـاس فيه، وتقول بلغة متقدمة تجسده، تمتلك أدوات جمالية تجنح نحـو تطويرها وإغنـائهـا - يرى عباس بيضون «في جُل الشعر السوري المقيم، وما عداه في الأدب والفنـون، قصـدية سياسية، بل ورطـانـة سياسية مدبرة في الـغـالـب تشتت العمـل الفني وتعيق استواءه في الشكل». في الطرف المقابل يقـترح محمد جمال باروت تسيير تجربة الأصوات الشابة «خارج نظام «الحداثة» بخـاصـة، وخـارج الأنـظمـة الجمالية - الشعرية بعامة» ملاحظاً وجود ثمة نظام جنيني ينمو في باطن التجـربـة «ويدعو وبشكل ملح إلى اكتشافه ومساءلته وفتح الحوار مع اقتراحاته» وهوية هذا النظام الشعـرية - الجمالية كما يقول باروت في طور التكوين. ولكنها تقترب من سماتها ومعـانيها من «جماليات نشر الحياة» حيث مألـوف الأشياء «والانـسـان الصـغـير» يصبحان ينبوعاً تغترف منه التجربة مادتها الشعـرية (مضـامينهـا. وموضوعاتها). مستعيضة عن «النخبوية» و«الرؤيوية» معادلاً شعرياً - جمالياً يفترق عن الحداثة في منحاها نحو التأمل والتبصر في باطن الأشياء لاستكشـاف أسرارهـا وفـك رموزها. الذي تسبب في الأزمة العميقة مع الأصوات الشعرية الشابة التي تقترب من اعـلان القـطيعـة عنـه «بما في ذلك القـطيعـة عن طبيعـة منـظور «الحداثة» للعلاقة ما بين عمليتي الاستيعاب الجمالي والابداع الشعري، وطبيعة هذا الابداع ووظيفته وأدواته ومثله الجمالية. فهل نقول مع هذه الظواهر، وداعاً لأوهام «الحداثة» أم نتريث قليلاً ونمنح فرصة أخرى لما مات فعلاً؟.

سنرى لاحقاً ان ما يسميه باروت مجازاً «جـماليات نشر الحياة» في اللحظة التي يتحرر فيها الشعري من هاجس الرؤيوية في تجربة الحداثة. ويقترب من النثري في الحياة، القـائم على نظامي «الحوارية الشفوية» و«الحوارية السردية». ما هو في جوهره وطبيعته إلّا «رطانة سياسية» في شعـر بنـدر عبـدالحميد «التي تحل في القصيدة (والسورية بوجه خاص) بحرفها ولفظها، فهي تتسبب إلى الشعر بمقدار ما تتسبب إلى السياسة. وتمر من هذه إلى ذاك بدون تحويل وتـطويع» و«دمدمة شعرية» في شعر نزار سلوم الذي «نحس انه يدمدم شعراً حديثاً ولا أقول انه يرجِّعه أو يرنمه، في الترجيع قدر من التنغيم والتوقيع».

ونظاما «الحوارية الشفوية» و«الحوارية السردية» اللذان يعول عليهما باروت في احداث طفرة جليلة في مناخ الشعر السـوري الحـديث. تعـبر عن جموع الـذوات المألـوفة والشـائعة في الحياة. يعتبرهما بيضون «من عاديات القصيدة الحـديثـة». التي يفتـقـد نبضهـا إلى الشعري. والمتخمة بالنثري. حيث نجد ان «السلالة الماغوطية» تجعل من الحكاية «قالباً للقصيدة وطريقة. السرد هنا ولو خفي لغـة القصيدة» ومراد القـول عند بيضون. إن هذا القالب يفقد لغة النص ديناميكيتهـا. في البنى الجزئية والتلوين الايقاعي. والتنبير. والانساق. ويضعنا «أمام أدنى حد من الشكل، بل نحن أقرب إلى قولبة الكلام من تشكيله». على ذلـك تصـبـح القصيدة، أداة طيعـة وسهلة. لسرد الشعـر ليس إلّا. بعـد إفـراغهـا من بنائها الجمالي ومن فضائها التعبيري. وبعبارة أخرى، تذهب دعوة بيضون إلى رفض القصيدة بسبب بنائها الفني الرديء. ودعوة باروت تذهب إلى احتضـان القصيدة بسبب موضـوعـاتهـا الجديدة النازعة نحو الإفادة من ايرادات الواقع وما يزخر به من حيوات.

ودراسـة بازوت تركـز الاهتـمام على العنـاصر الـدالـة اجتماعياً في الـظواهر الشعرية الجديدة في سورية. معتبراً ان ما يتبلور من طابع في هذه الظواهر يتجسد في استحضـار صورة «الانسان الصغير» من لدن نسيج الواقع اليومي، متضافرة مع ذات الشـاعـر النـازع نحـو «الأنا النثري» مكان «الأنا الشعري» على حد التعبير المقتبس عن الشاعر علي الجندي.

وفي سياق تحليله لمقومات هذه الصورة، يرى باروت ان مضامينها الشعرية تعتمد اعتماداً كلياً على الانسلاخ عن مادة الخيال والالتحام بمادة الواقع. وتظللها أحاسيس الانـدمـاج في «عـالم الانسان الصغير» كشـخصـية أنيسـة. تسمـي الأشياء بأسمائها. «يحيلنا «المثال الجمالي» الذي يوجه هذه الـظواهر إلى نوع يقترب من الانسان اليومي العادي في الحياة الحقيقية التي تجري في كل يوم. من هنا ينقطع كلياً عن «الانسان النبي» في شعر «الحداثة» فيتخطى بتعبير الجندي أل «أنا الشعري» من حيث هي تعني عالم الرؤيا المتعالية، ليعيد البحث عن الشعـر في الـ«أنـا النثري» فينهض «الانسان الصغير» دون مناقبية وفروسية وبطولات وعـذابات نخبوية على طريقة «آداد» فايز خضور، «وكـركـدن» توفيق صايغ، و«ابراهيم» يوسف الخـال، و«مسيحة»، و«ملعون» أنسي الحاج، و«طرفة» علي الجندي، و«فـارس» محمود السيد و«نبي» محمد



عمـران، و«مهيار» أو «اسماعيل» أدونيس، أو نسل «الرجال الآلهة» لدى خليل حاوي . . . الخ، انه كما يقول رياض الصالح الحسين نوع من الانسان لا يتحدث عن «ألم المسيح كما يتوقع نجارو الصلبان» بل «يمد قلبه ويطالب فقط: بالعمل والخبز والكتب والأمن والسفر و. . . إلى آخره». من هنا يتجسد شعرياً في رجل صغير يعمل ثماني ساعات في اليوم، وفي رجل متعب عائد إلى البيت، يقرأ الصحيفة اليومية، وينتظر حبيبته ويقول لها ببساطة أحبك. . .»

بعد محاولته المسهبة في تجسيم المناخ الأرضي الذي تنعقد في ظلاله صورة «الانسان الصغير» في النص الشعري السوري الجديد الذي يصيغ مثاله الجمالي متطابقاً مع معايير الجمالي في حيزات الواقع الفعلي. ينتقل باروت إلى النقطة الأهم. والتي يسعى من خلالها خلافاً لمبتكرات النص في قصيدة الحداثة. الذي يصوغ مثاله الشعري بروحانية خارجة عن دائرة التلقي والإدراك الحسيين. إلى استقبال الظواهر الجديدة في الشعر السوري الحديث. «بوصفها ظواهر تجديد لا تقليد. في سياقات من القطع الحاصل مع قصيدة الحداثة في تغافلها عن العين الدارجة للزمان وللمكان وللانسان في مملكته الأرضية.

على مستوى التعبير. وعلى مستوى الرؤية، وبنية الكلام الشعري ذاتها. يناقش بيضون الحال التي يُساق بها المضمون نحو الشكل. مكثراً في إقامة البراهين على المقالب التي تعتري القصيدة السورية الحديثة. في حين يرفض باروت وجود شكلية فنية أو جمالية. واضعاً ظرفاً من التمييز بين تبسيط الخطاب وبين اقترابه من الطبيعة الشفوية التي يقوم عليها النسيج اللغوي اليومي. حيث هذا النوع من الخطاب الشعري يحمل بُعداً واحداً. يتبع نصاً شعرياً له ظاهر بلا باطن على صعيد مستواه الدلالي. وغالباً ما ينهض على نظامين من العلائق اللغوية، يطلق عليهما باروت مجازاً نظامي «الحوارية السردية» و«الحوارية الشفوية». ومن حول الأول تصطف الأصوات الشعرية التالية: بندر عبدالحميد، عمر كوش، بيان الصفدي، خالد عبدالوهاب، بسام حسين، عمر قدور، وتتصف نصوصهم «بحساسية موضوعية سردية تستحضر التفاصيل والأمكنة والأشياء». وتهيمن هنا الوظيفة المرجعية للغة. التي تكسر الحدود ما بين «الشعر» و«القص». وتختفي الوظيفة التعبيرية للغة الشعرية، حين تروى وتقص وتحكى وتُلتقط فيتساوى السرد مع الخطاب، وتتساوى أشياء الواقع مع أشياء الشعر. هذا مقطع من قصيدة «زهرة مصياف» لبندر عبدالحميد «يحيل القارىء إلى عالم حواري سردي يُضيء واقعاً يومياً مشهدياً» على حد تعبير باروت:

إلتقيت برجل
في يديه سلة عنب
وفي وجهه حكمة من الحياة
تحدثنا عن الزراعة
والحب وتاريخ القرامطة
وموسم التين
قال ان حياتنا فارغة هذه الأيام
كنا نشرب القهوة
ونلف الدخان بعد منتصف الليل
في فندق زهرة مصياف
حيث الراحة التامة
أشعل عود كبريت
وقال أنظر
ان حياتنا قصيرة وفارغة
كنافذة تطل على جدار
كان يضحك
وكنت أضحك
ونحن نلف الدخان والقهوة
في فندق زهرة مصياف
حيث يلتقي المسافرون
ويتحدثون عن ذكرياتهم
ويضحكون
لليلة واحدة
لليلة واحدة فقط.

وهذا مقطع آخر من شعر بندر عبدالحميد «نصيبه من شعر ليس كثيراً. إنه هنا لا يصيب المعنى والحدس» على حد تعبير بيضون:

بعض الأصدقاء القدامى
والصحف
والأقارب
والجيران
يلعبون بالكلمات الميتة
يكذبون
ويصدقون أكاذيبهم
يتمتعون بها
أكاذيب صغيرة
وأكاذيب أنيقة
وملونة
أكاذيب عن الحب
عن بطولاتهم
عن الفن والتاريخ

ويأخذ بيضون على هذا الشعر «لغته الفائضة» «وتعاقب عباراته» التي لا تضيف إلى بعضها بعضاً، حيزاً أو درجة من التخييل والمعنى، بل تؤكد بعضها بعضاً». ومن حول النظام الثاني. تصطف الأصوات الشعرية التالية: رياض الصلح حسين، نزيه أبو عفش، محمد منذر مصري، خليل صويلح، حكم البابا. وهذا النظام يبحث في «النثر العادي اليومي» عن لغة شعرية ممكنة! وتهيمن عليه حسب باروت «الحوارية الوظيفية التعبيرية اللغوية على الوظائف اللغوية الأخرى، فتشتمل دائماً على تواصل روحي عاطفي ما بين اثنين (متكلم ومخاطب)»:

صباح الخير ناتاشا بوردكو
أنا المواطن الثمل
حكم البابا
ولدت عام ١٩٦١
ومت في عام ما
وعدت إلى الحياة عندما رأيتك.
«حكم البابا»

***

هند
قصت شعرها الذهبي
كيف تركتنا نهوي بلا سبب إلى الوديان؟
كيف تركتنا يا هند؟
شعرك كان يحملنا على كفيه، حين ينام أخوتنا
وشعرك . . كان
غسان نقطان، من قصيدته «حقول الملح»

النقطة المفصلية التي يحملها النظام «الشفوي» تتمثل حسب باروت في اضفاء أفق شعري على الشفوي. وبذلك يمنع الشاعر نصه من السقوط إلى مستوى الشفوي المبتذل. وبدوره يتوقف بيضون أيضاً عند هذه النقطة المفصلية في سياق تناوله مجموعات الشاعر عبداللطيف خطاب «موت الشاعر» «زوال أمير شرقي» «وأنا هنا أميز بين أمرين: بين اتكاء النص الأدبي إلى عناصر سيره. وبين تحول النص إلى بيان شخصي. ففي الحال الثانية ليس النص الأدبي سوى ملح صاحبه وارتجازه، وكذلك الكتابة هي مديح صريح أو موارب للذات (الذات هنا معطى بديهي) يغلب فيه العام والعلني» ولكنه يضع أمثال هذه النصوص عند حدود عاديات القصيدة الحديثة. التي يعوزها في اللحظة التي تلتقط فيها «نثريات الحياة» مضمون شعري يبث الحركة فيها. وبشكل اسلوبي يحقق فيه عنصر التضمين النثري الذي يطغى على هذا النوع من القصائد هدفي القطع والوصل في البنية الايقاعية للقصيدة. ويحقق تعبيراً عن الدرامية التي وجب وجوها من أدوات القصيدة إرساء كيانها. نخلص من مقالة باروت عن الظواهر الجديدة في الشعر السوري الحديث انها تمارس القطيعة مع الحداثة ومفرداتها اللغوية. في الوقت الذي ينعتق الشاعر فيه من عزلته الانطولوجية. ونخلص من مقالة بيضون عن الظواهر ذاتها. إنها محاكاة لتجربة الحداثة بلا ابتكار ولا كشف. حيث الابتكار يعني التفجير والاستفادة من كوامن اللغة. إذ ان الحداثة في الشعر هي حداثة الرؤيا بمضامينها الشمولية. وهي التساؤل المستمر عن ماهية الشعر، وماهية الوجود. وهي البحث عن فضاء أرحب. وهي تجاوز مألوف النظرة إلى التراث. وتنطلق من البحث في العلاقة الجدلية، السرمدية ما بين الشعر والحياة. ويرى بيضون ان هذه العلاقة في القصيدة السورية الحديثة. علاقة تكرار ورتابة وتفريغ. تقف ضد تطور الشعر السوري الحديث. وهي عند باروت علاقة توليد تعبر بطريقة شعرية عما هو عادي في حياة الانسان الكادح، الساذج، البسيط.

ناقد ومنقود

إذن نحن أمام «محاكمتين» تذهب الواحدة بعيداً عن الأخرى وترى الأولى وتستخلص على نقيض ما تراه وتستخلصه الثانية.

إن الخطاب الشعري السوري الجديد في أصواته الشابة. يطابق ويجانس معانيه مع الظاهر في الحياة العريضة. حيث ينهض النص تعبيراً عن حادثة أو إلماعة أو واقعة. يتلقفها الشاعر وينقلها إلى المتلقي شعرياً بلا انزياحات لغوية. وبلا اشراقات روحية. إنه يقترب في نوعه الشعري إلى الواقعية الشفوية. متكئاً على فكرة صيغ النثري بالشعري، والشعري بالنثري. حيث حجر الزاوية في تشكيل جوهر القصيدة. هو شعور الاندماج في بحر الحياة وهمومها اليومية. ومتاعبها. وجمالياتها. من خلال استيعاب مفرداتها الأكثر اتساعاً، واستعمالاً. ومع هذا الانقياد لا يشغل الشاعر نفسه بتعقيدات الكتابة الشعرية بحساسياتها الفنية والذهنية واللغوية.

هنا نقف عند ظاهرة شعرية. ليست محصورة فقط في اعتقادنا. بالقطر السوري. وهي مع كثرة منابر النشر امتلكت لنفسها مساحة في المحيط الشعري. تختلف بشدة من حولها الآراء بين رافض ومؤيد. ومن ناحية أخرى تعكس في قراءاتها الشعرية مستوى آخر من مستويات الكتابة الشعرية. يقوم على مفهوم بسيط يستمد خياراته من بنية الثقافة العربية غير المؤهلة حضارياً لاستقبال فرضيات ونبوءات تجربة الحداثة ان لم نقل حكمتها، وتموضعاتها الحرة في ذاكرتنا القومية والتي تسمو فوق كل ضجيج. وتبقى بعد كل غربلة. □

نادر خطيب
فلسطين

هل المراد أن نكفّ عن الحلم

رد على مقالة عمر فتال «لماذا كل هذا الغموض» في العدد ٣٧ تموز/يوليو ١٩٩١

■ أثناء قراءتي لما نشر بالمجلّة في العدد الأخير ٣٧ تموز/يوليو ١٩٩١ من «الناقد» شدّ انتباهي مقال السيّد عمر فتّال بعنوان «لماذا كلّ هذا الغموض؟» وقد قرأته ثمّ عاودت قراءته فاستخلصت منه بعض الملاحظات:

١ - أريدَ بمقال فتّال التّعقيبُ على قراءة الكاتبة هاديا سعيد لبعض قصائد ديوان «ورقة البهاء» لمحمّد بنّيس. وبَيّنٌ أنّ المعقِّب يقرّ الكاتبة على موقفها من ظاهرة الغموض التي رُصدت في قصائد بنّيس. ويرى فتّال أنّ هاديا سعيد قد أحسنت التعبير عمّا يشعر به من ضيق بسبب شيوع الغموض في الشعر وفي غيره من الفنون.

ولذلك تَراهُ كثيرَ الترداد لأحكامها يطرب لكلماتها فيستهلّ بها مقاله ثمّ يعود اليها حين يختتم!

٢ - يثير مقال عمر فتّال مسألةً ذات وشيجة وثيقة بالشعر المعاصر. وقد مال الى تعميم حديثه فشمل غير الشعر من فنون لكنّنا - لقلّة إلمامنا بفن الرّسم - سنصرف عنايتنا الى تلمّس حضور عنصر الغموض في الخطاب الابداعيّ وفي الشعر على وجه الخصوص.

٣ - إن من أكثر ما يُوسَم به الشعر الحديث من نعوت الاستهجان هو غموض محتواه وتأبّيه على الفهم. حتى بات المرء يتساءل: هل الغموض مظهر «عارض» للشعر أم طبيعة لصيقة فيه؟ هل هو ممّا طرأ عليه من حالات هجينة غريبة أم هو حالة أصيلة جوهرية فيه؟ نحتاج ونحن نحاول الاجابة الى جملة من المقدّمات نستعين بها ونسترشد بهديها:

أ - إنّ الإبداع - نثراً أو شعراً - هو حدث لغويّ إلاّ أن اللّغة التي تصنع كيانه وتتنزّل منه منزلة الرّوح تتعدّى فيه طورها الابلاغيّ، وتكفّ عن تأدية وظيفتها الاخباريّة لتُشحن بدلالات تروم خلق التأثير وبعث الانفعال، وسيلتها في ذلك خطاب يتأسّس على الايحاء والرّمز، وينأى عن معتاد الأساليب التي تطلب الايضاح وتتحرّى التصريح لتحقّق شرط الابلاغ. فعناصر الخطاب الابداعي وإن كانت مستقاةً من الرّصيد المعجمي المشترك تنتظم في نثر الأديب أو في قصيدة الشاعر ضمن منطق داخليّ تختصّ به عن مستويات الخطاب العادي. والمقاييس التي نباشر بها نصّاً ما أو نحتكم اليها لفهمه وتقبّله ليست من جنس المقاييس التي نصطنعها لفهم ما يطّرد في حياتنا ومعاملاتنا وواقعنا من صِلات لغويّة.

فإن كنتَ تشترط على مُحاورِكَ - وهو يخبرك عن بعض شؤونه - أن يخاطبك بما تفهم وبما يحفظ مؤسسة التّواصل القائمة بينكما فإنّك لا تحرص على هذا الشرط حين تتقبّل انتاج المبدع.

ب - يُساء أحياناً فهم علاقة الابداع بالواقع فتكثر على الألسنة أقوال تجعل الأدب «انعكاساً للبيئة»، أو «مرآة لمشاكل المجتمع» أو «سلاحاً في خدمة الناس»... والمسألة أعقدُ من أن تُبسَّط أو تختزل. وبسبب ضيق الحيّز نرى أن نُجملَ دون كبير تفصيل. فرأينا أن الابداع وإن كان منبثقاً من الواقع في المبتدأ ومرتدّاً للتعبير عن مشاغله في المُنتهى، فإنّه يصنع لنفسه رؤية خاصّة في التعامل معه تميّزه عمّا ينشأ حول الواقع الواحد من خطابات أخرى لها طرائقها الخاصة في التعبير والمعالجة. فالسياسة وكذلك الدين والفلسفة والعلم... خطابات حول الواقع يختصّ كل منها بالزاوية التي يرى من خلالها ذلك الواقع. أمّا الشعر فهو متفرّد كذلك بالكوّة التي يتطلّع منها يبحث عن الجِدّةِ والتّميّز، فيخالف غيره من الخطابات، فتصرّح هي وتمعن في الايضاح، ويلمّح هو ويوغل في الايحاء.

جـ - الغموض يحفظ للنصّ الأدبيّ طاقاته الدلاليّة المتجدّدة، فمتى كان المعنى في النصّ واضحاً لا يحتمل تأويلاً وواحداً لا آخرَ له، ولا يعرف القارىء غيرَه انتهى النصّ بُعَيدَ قراءته الأولى، وفتُر السعي اليه وتوقف البحث عنه. أمّا إذا كانت كلمات ذاك النصّ محمّلة بالايحاء مثقلة بالرّموز فهي تحمل المُتقبّل على إعمال الذهن لفك ما استغلق من معانيها. فيتحوّل القارىء من منتظرٍ لجاهز المعاني يطرب لها وينفعل بها إلى باحث عن بعيد المعاني مصيب للمتعة عند اكتشافها. وهذا بعض مقصود النقّاد عندما يقولون إنّ من مكامن الجمال في النص الحديث أنه يجعل من القارىء شريكاً في حدث الابداع.

٤ - بدا القارىء عمر فتّال شديد الاشفاق على «محنة» المُتقبّل وهو يواجه نصاً حديثاً ركب موجة الغموض. ولست أفهم لِمَ أعرض فتّال عن الخوض في صلة النصّ بذات المبدع/الباثّ وكأنّه لا يرَى للنصّ/الرسالة، رابطة إلاّ مع المتقبّل.

وكلّ الخشية من أن يكون هذا القارىء (فتّال) مُحتذياً للنّقاد القدامى في استهانتهم بحقّ الذات في أن تحضر في النصّ الابداعي وتُطوّعه لما يجيش فيها من نزعات. فالبلاغة العربية القديمة (على الأقلّ في القرون الهجرية الثلاثة الأولى) نَحَت منحىً عظّمت فيه من شأن المتقبّل، وألحّت على أن تتشكل النصوص بما يتماشى مع فهمه وذوقه وبما لا يتصادم مع ما يطمئنّ اليه من مسلّمات. فسَنّ البلاغيون قوانين وقواعد شاؤوا أن يلزموا بها المبدعين حتى تكون نصوصهم مسبوكة وفق نماذج وقوالب صيغت سلفاً وأصبحت بتقادم العهد في الذهنيّة التقليديّة، جزءاً من بنية الموروث المقدّس الذي لا يجوز اخضاعه للتجديد والتحويل. ولنا في ظاهرة أبي تمّام أوضح

برهان على أن الابداع يضيق بكل قيدٍ ويطلب الفكاك من كل سلطة تريد محاصرته أو ضبطه أو حدّه.

فقد احتوى شعر أبي تمّام على الاستعارات التي لم يكن للعرب بها عهد. وكانت صوره الشعريّة بعيدة الغور محيلة على المجاز والتخييل، فنَعَى عليه النّقاد غلبة نزعة الغموض حتى قال له أحدهم: «لِمَ تقولُ ما لا يُفهَمُ؟ فردّ عليه أبو تمّام: لِمَ لا تَفهَمُ ما يُقالُ؟!».

د ـ لقد كان أبو تمّام واعياً بآليات الحدث الابداعي مدركاً أن أصدق الشعر هو ما انبجس عن تجربة النفس وهي فريدة لا مثيل لها في فرادتها.

إن للنفس مشاعر متضاربة ونوازع متباينة.. إنّها العالم الخصيب الذي «لا تدري حقيقته إلّا بالمعاناة» (ابن حزم الأندلسي). فإذا فكّر المرء منّا في أن يصوغ من مشاعره كلمات وعبارات فهو إذاً باحثٌ عن «عقلنة» ما لا تُستَطاعُ له عقلنة. على أن الكلام الابداعيّ سيكون حاملاً لا «الجرثومة» التي تعيش في الأعماق، فيكون فيه غموض بَلْه تناقضاً وتراوحاً بين اليأس والأمل وتلاعباً بمألوف القارىء وبمنطق الأشياء... وما ذلك إلّا صدىً لذلك الهدير وتلك الجلبة في أغوار النّفس.

ويقرّب النقّاد بين حدث الابداع وظاهرة الحلم في انبثاقهما الغريب عن نفوس لا تعيش استقراراً ولا تعرف سلاماً، بل هي مجالٌ رحيبٌ لصراع نزعات نخونها إذا بسّطنا التعبير عنها وهي معقّدة.

وإذا كان المطلوب أن يَرْفُقَ الشعراء بالقرّاء فيَتَوَخّونَ الوضوح فإن النتيجة الضرورية هي أن يَتصَامَمَ المُبدعون عن الإنصات لأصوات نفوسهم!!

وليطلب أولو الحرص على الوضوح منّا أن نجعل أحلامنا أقلّ غرابةً وأقربَ الى المعقول وأبعد عن العبث بمنطق الأمور!

هل المُرادُ أن نكفّ عن الحلم؟!

٦ ـ القارىء عمر فتّال كثير التبرّم بالنصوص التي «تزعج» و«تتعب» و«تنغّص الرّاحة» وكأني به ينقم من الأدب الحديث أنه يجرؤ على رفض السائد أو يحفل بالمضامين التي تحثّ على التفكير وتحرّض على التغيير... ورأينا أن الأدب الذي يبعث في الذهن الازعاج لهو الأدب الذي يزلزل اطمئنان القارىء الموهوم ويدكّ ما ركن اليه من مسلّمات... فهو يستثيره ويدعوه الى أن يصاحبه في رحلة لا نعرف في البدء ما نصيب حين الأوبةِ منها. أمّا القارىء الذي يترقّب من الأدب «امتاعاً» و«إيناساً» ويريد أن يقاوم بالكتاب الأرق ويستعين به على ليالي السّهاد فهو واجل من خوض الرحلة مُحجمٌ من ركوب أهوالها مشفِق على عينيه من بشاعة الحقيقة. □

خيرالدين زرّوق

تونس

ورطة الأستاذ

رد على مقالة عاصم الجندي «وهم قطاف شوّلت مواسمه» في العدد ٣٩ أيلول/سبتمبر ١٩٩١

■ نشرت مجلة «الناقد» في العدد ٣٩ الصادر في أيلول/سبتمبر ١٩٩١ (ص ٦٩ ـ ٧٠) مقالاً نقدياً للأستاذ عاصم الجندي بعنوانٍ شاعريٍ: (وهم قطاف شوّلت مواسمه) تناول فيه رواية (فوق الجبل وتحت الثلج) للروائي الكبير حنّا مينة.

وقد أشار الأستاذ الجندي الى أنه بدأ مقاله وقد امتلكه (ما يشبه التهيّب) وهو يكتب عن كاتبٍ كبيرٍ له تجربته.. وتاريخه.. لكنه توكّل على اللّه وتشجّع ورأى (أن يكون التعامل النقدي معه أكثر دقّةً وأكثر عمقاً... وأن يكون «الحسابُ» ـ إذا جاز التعبير ـ على قدر هذه التجربة وذيّاك التاريخ).

قال هذا.. ثم عرض شيئاً من أحداث الرواية مُظهراً ما عابه فيها من غرور بطلها وتناقض بعض مواقفها وغير ذلك من (الهنات الهيّنات) ـ على حدّ تعبيره ـ. ولم يكتف بذلك بل تجاوزه الى عرض (هناتٍ هيّناتٍ) على صعيد اللغة أيضاً ـ ربما ليحقق (الدقّة) و(العمق) اللذين وعد بهما ـ فوقع في ورطة بل في (سلى جملٍ) وما كان أغناه عن هذا.

لقد اعترف بنفسه قائلاً: «إنّنا أقلّ الناس في هذا المجال ولا نحبّ الاستعراض اللغوي» ومع ذلك خاض في مجال لا يحبه ولا يمتلك أدوات الاستعراض فيه.. وراح يُصوّب للروائي الكبير استعماله كلماتٍ من مثل (خاصّة وحدّق وكافّة ونفس وأشهر.. وسواها) وقد جانبَه التوفيق فيها جميعاً وكان يهرف بما لا يعرف وينهى عن المعروف..

وسوف نعرض هنا وجه الصواب في أقواله:

أمّا قوله عن حنّا مينه: (فهو قد كرّر كثيراً «خاصةً» وهي «خصوصاً») فمردودٌ بقوله تعالى في الآية (٢٥) من سورة الأنفال: «واتّقوا فتنةً لا تُصِيبَنَّ الذين ظَلموا منكم خاصّةً واعلموا أنّ اللّه شديدُ العقاب». وفي (لسان العرب) ـ مادة خصص: (فعلت ذلك بك خِصّيَّةً وخاصّةً..) وفيه عن ثعلب أنه استعملها مجرورةً في قوله: (إذا ذُكِرَ الصّالحون فبخاصّةٍ أبوبكر وإذا ذُكِرَ الأشراف فبخاصّةٍ عليٌّ). ولسنا بحاجةٍ الى القول: إننا لا نُنكر أن (خصوصاً) صوابٌ أيضاً. وفي مجلة (العربي) ـ العدد ٣٩٦ الصادر في نوفمبر ١٩٩١ ص ١٧٦ ـ مقال لفاروق شوشة عنوانه: (جديدٌ أقرّه المجمع) وفيه ما توصلت اليه لجنة الأصول في مجمع اللغة العربية بالقاهرة في دراستها لاستعمال كلمتي (خاصّة وخصوصاً) وهو يؤيّد استعمال حنّا مينة لها.

وأمّا قوله: (و[كرّر كثيراً] «حدّق في» وهي «حدّق إلى») فالأصل في هذا الفعل أن يُعدّى بالباء إذا أريد به معنى (الاحاطة) ويستعملُ معدّىً بنفسه فلا يُوصَلُ بحرف جرّ إذا أُريد به معنى (النَّظَر).. جاء في اللسان ـ مادة حدق: (حدَّقَني القومُ) و(حدَّقَ فلانُ الشَّيْءَ) وكلاهما بمعنى النَّظَر، وفي بعض المعاجم الحديثة كالمنجد ومنجد الطلّاب: (حدَّق إليه) فإذا صحَّ هذا فإن باب (التّضمين) في النحو العربي أوسع من أن يضيق ذرعاً بـ (في).

وأمّا («كافة الاختصاصات» وهي «الاختصاصات كافةً») فيردُّه أن الزَّمَخْشَرِيَّ ـ وهو من هو ـ استعملها في خُطبةِ كتابه (المفصّل في علم العربية) إذ قال: (ولقد ندبني ما بالمسلمين من الأرب الى معرفة كلام العرب وما بي من الشَّفقةِ والحَدَب على أشياعي من حَفَدَةِ الأدب لإنشاء كتابٍ في الاعراب محيطٍ بكافة الأبواب).

وجاء في حاشية الصفحة (١٧) من الجزء الأول من شرح المفصّل لابن يعيش[1]: (صحّح الشّهاب الخفاجي أن يقال: «جاءت الكافّةُ» وأطال البحث فيه في شرح الشّفاء وقال شارح اللباب: «واستُعمِلَ مجروراً» واستَدَلَّ بقول عمر بن الخطاب: «على كافة بيت مال المسلمين» وقال إبراهيم الكوراني: «من قال من النحاة أن كافةً لا تخرج عن النّصب فحكمُهُ ناشىءٌ عن استقراءٍ ناقصٍ» إهـ.

وقال ابن يعيش في الصفحة نفسها من شرحه عن جرّ كافّة بالباء: (والذين استعملوه لجؤوا الى القياس) وقديماً قال الكسائيّ: (إنما النَّحو قياسٌ يُتّبع..) لكن ابن يعيش لم يأخذ بالقياس في هذه المسألة بل آثر عليه الاستقراء الناقص الذي أشار اليه الكوراني آنفاً واستقْرَأَ النصَّ القرآني فوجد أن (كافّةً) وردت فيه خمس مرات منصوبةً على الحال ومَعنياً بها الإنسان.. وبناءً عليه عابَ على الزمخشريّ قوله: (بكافّةِ الأبواب) واعتبرَهُ شاذّاً من وجهين: أحدهما أن (كافة) لا تُستعمل إلّا حالاً والثاني أنه استعملها في غير الأُناسيّ، والكافّة: الجماعة من الناس لغةً كما قال (انظر مجلة مجمع اللغة العربية المجلد ٦٥ ص ٢٧/٢٨) فهل كان الاستاذ الجندي يريد أن نستعمل

ناقد ومنقود

(كافة) كما وردت في القرآن؟؟. . إذا كان يريد هذا فأَنْعِمْ بها من فكرةٍ ولكن عليه أن يأخذ بأسبابها ويَحْذَرَ أن يقال فيه: (زَبَّبْتَ وأنت حصرم) فطبقاً لرأي ابن يعيش الآنف الذكر يكون الناقد والمنقود (عاصم الجندي وحنّا مينة) في وهمٍ وفي ضلالٍ مبينٍ.

وأمّا قوله: («نفس الشيء» بدل «الشيء نفسه») فإن سيبويه نفسه يؤيّد حنّا مينة (انظر كتاب سيبويه ٢ / ٣٧٩)[٢] وقد نقل عنه ابن منظور في اللسان قوله ـ مادة نَفَسَ: (ونفسُ الشيءِ: ذاتُه، ومنه ما حكاه سيبويه في قولهم: «نزلْتُ بنَفْسِ الجَبَلِ» و«نَفْسُ الجَبَلِ مقابلي» ونفسُ الشيءِ: عينُه يُؤكَّدُ به، يقال: رأيتُ فلاناً نَفْسَه وجاءني بنفسِهِ) وهكذا فكلا الاستعمالين صحيح ولكلٍّ وَجهٌ في العربيّة.

وأمّا (أشهُر وشُهور) فوارِدانِ معاً في العربية (انظر اللسان والقاموس المحيط) وكلمة (أشهر) التي يرفضها الأستاذ الجندي وردت في القرآن الكريم ستَّ مرات ثلاثاً في سورة البقرة واثنتين في التوبة وواحدة في الطّلاق كما وردت كلمة (شهور) مرّة واحدة في سورة التوبة، فما وجه الاعتراض؟؟؟

وأمّا (المتواجدة) فإن قياس اللغة يقبلها وإن كان السماع ـ في ما أعلم ـ لا يؤيّدها وليت الأستاذ الجندي يُخبرنا ماذا نصنع بقولهم (الأحاديث المتواترة). . هل نجعلها (الأحاديث الموتورة)؟؟؟

ثم قال الأستاذ الجندي: (واستعمل [حنّا مينة] «أيّ» مع التّأنيث بدل «أيّة» وهي جائزة ولكنها في غير محلها الدقيق) وهذا كلامٌ غير دقيق فإن شواهدَ العربية تقول كلاماً آخر فالأفصح استعمال (أيْ) بلفظٍ واحدٍ للمذكّر والمؤنّث وفي القرآن: «. . . وما تدري نفسٌ بأيّ أرضٍ تموت» وفيه أيضاً: «. . . فأيّ آياتِ اللّه تنكرون» وفي الشعر الجاهلي قول عمرو بن كلثوم:

بأيِّ مشيئةٍ عمروَ بنْ هندٍ
تطيع بنا الوشاة وتزدرينا؟؟

وقد تُطابق (أيّ) ما بعدها تذكيراً وتأنيثاً كقول الكُمَيْت:

بأيِّ كتابٍ أم بأيّةِ سُنَّةٍ
ترى حبَّهم عاراً عليّ وتَحْسَبُ؟؟

انظر اللباب في النحو لعبدالوهاب الصابوني ـ ص ٦٢)[٣].

وقال الأستاذ الجندي: (كما لم ينتبه [حنّا مينة] كثيراً لمسألة حروف الجرّ وهي أسهلُ ما في اللغة وأصعبه ولها علاقةٌ بالحسّ الخاصّ والذكي بحياة الألفاظ). فهل كان هو نفسه أكثر انتباهاً في هذه المسألة؟ وأين الحسّ الخاصّ والذكيّ بحياة الألفاظ في قوله: (توقّفنا حتى عند التفاصيل أحياناً حرصاً بنا على كاتبٍ معروف. .)؟؟ وما باله ترك (منْ) واستعمل (الباء)؟؟

الحقّ أن المسألة ليست بسيطةً فإشراب لفظ معنى لفظٍ آخر ـ وهو التّضمين ـ كان موضع اهتمام مجمع اللغة العربية بالقاهرة في دور انعقاده الأول منذ ما يقرب من نصف قرن، وكان من رأي أحد أعضائه في ذلك الحين ألا نبادر الى تخطئة العارف بوسائل البيان متى وجدنا لكلامه مخرجاً من التّضمين الصحيح أمّا غيره كالتّلاميذ ومن يتعاطى الكتابة من غير أن يستوفي وسائلها فنُخَطِّئُهُ ما لم يعتصم بأنّه أراد التّضمين. . (انظر النحو الوافي لعباس حسن ٢/ ٥٨٥ ـ ٥٨٦)[٤] فهل كان حنّا مينة تلميذاً عند الأستاذ الجندي؟

أمّا المضحك المبكي في اعتراضات الجندي على حنّا مينة فيتعلّق بالمسكينة (حَذَامِ) فقد وجد الأستاذ في الرواية اسم (حُزام) بضم الحاء وبعدها زاي فقال بثقةٍ عاليةٍ: (وقد أصرّ على تشكيل حُزام بضمّ الحاء وهي حِزام بكسرها لأنّها هكذا وردت على الحكاية وحزاب ـ كذا ـ إحدى العرّافات. .) وقد جاء الخطأ المطبعي (حزاب) ليكون (ضِغْثاً على إبّالة) وأورد الأستاذ البيتين المشهورين واضعاً حرف الجرّ (في) في مكان أخيه (مِنْ) فانكسر الوزن واختلّ الشّعر. . وأغلبُ الظّنّ أن الأستاذ اعتمد في كلّ ذلك على ذاكرتِهِ وخانَتْهُ ذاكرتُه فكلّ ما قاله غلط. . فلا هي (حُزام) بضمّ الحاء ولا هي (حِزام) بكسرها بل هي (حَذَامِ) بفتح الحاء وبعدها (ذالٌ) لا (زاي) وأما المكسورة فهي الميم وليست الحاء.

والبيت الثاني الذي أورده (إذا قالت حَذامِ . . .) من شواهد النّحو العربي يتداوله النّحاة في حديثهم عن الأسماء المبنية على الكسر ممّا ورد على صيغة (فَعالِ) كحذامِ وقطامِ ورقاشِ . . . وسواها وقد ورد في كتاب (الجمل) للخليل وفي (الخصائص) لابن جنّي وفي (شرح المفصّل) لابن يعيش وأورده ابن هشام في (المغني) وفي (شذورالذهب) و(قطر الندى) و(أوضح المسالك). .

وفي ختام مقاله قال الأستاذ الجندي متسائلاً: (هل نحن بحاجة الى ما يشبه الاعتذار؟؟) ثم أجاب قائلاً: (ما أظنّ أنّنا بحاجة الى ذلك. .) وهو محقٌّ في هذه الإجابة فالاعتذارُ وحدَهُ لا يكفي بعد كلِّ ما فعل وعليه أن يدفع دِيةَ جنايتِهِ إذا قَبِلَها منه الرّوائي الكبير حنّا مينة، فليس أشدَّ على الفنّان من اتّهامه بأنّه لا يتقن الامساك بريشته بعد أن أصبح عَلَماً له تجربته وتاريخه. . وإنّي أُبرّىءُ «الناقد» من هذه الجريرة لأنّ (ناقل الكفر ليس بكافر). . ولكنْ. . . □

(١) ابن يعيش: شرح المفصّل. طبعة عالم الكتب ببيروت ومكتبة المتنبي بالقاهرة بلا تاريخ.
(٢) سيبويه: الكتاب. تحقيق عبدالسلام هارون. عالم الكتب ببيروت ودار القلم بالقاهرة ١٩٦٦.
(٣) عبدالوهاب الصابوني: اللباب في النحو. دار مكتبة الشرق ببيروت. بلا تاريخ.
(٤) عبّاس حسن: النحو الوافي. دار المعارف بمصر. ط ٤، ١٩٧٤.

عبدالحميد الخلف الابراهيم
سورية

الضارب الهارب

رد على رد محمد صالح حسين العلي في مقاله «النقد الماركسي» في العدد ٣٥ أيار/مايو ١٩٩١

■ حقاً لقد استمتعت وتسليت كثيراً وأنا أقرأ مقالة الناقد النّحرير محمد صالح حسين العلي وذلك في العدد ٣٥ أيار/مايو ١٩٩١ من «الناقد» والمقالة رد غاضب على مقالة لي نشرتها «الناقد» في أيلول/سبتمبر ١٩٩٠ بعنوان: «خرافة ديكتاتورية النقد الماركسي».

إن أول ما يُلاحظ في هذا الرد هوا نه لا جديد فيه، بل هو تكرار واجترار لأفكار الدريس الواردة في مقالته الأولى بطريقة بهلوانية أقل ما يقال فيها إنها تفتقر إلى أبسط قواعد وأخلاقيات الحوار الديموقراطي البناء، فالرجل لا يرى في ردّي عليه إلّا رماداً ماركسياً عجوزاً قد نبت الربيع على دِمْنته، كما لا يرى في نفسه إلّا جذوة متّقدة تبدد ظلمات الماركسية التي أضحت طوباوية بل جثة لا حياة فيها، طبعاً هو ليس الأول ولن يكون الأخير ممن يسلطون سيوفهم المسلولة على عنق الماركسية ثم يمتطون أمواج البريسترويكا لإيهامنا بأنهم اشتراكيو آخر زمان. . . ويفسرون البريسترويكا على انها حرب ضروس لا تبقي ولا تذر على الماركسية الشائخة التي أفل نجمها ولن تقوم لها قائمة بعد اليوم، وحتى لا يظن ظان أنني متجن عليه فإنني سأستشهد ببعض من كلامه الزلال:

«. . . ففي الوقت الذي أصبحت فيه الماركسية طوباوية في نظر البريسترويكا، وفي الوقت الّذي راح فيه عمالقة الماركسية يعتبرون الماركسية مرحلة تاريخية بائدة، وفي الوقت الذي تدق فيه البريسترويكا كل يوم مسماراً في نعش الماركسية. . .» إنها جمل انشائية وبلاغية لكنها ـ والحق يقال ـ فارغة جوفاء لا تترك خلفها إلّا صدى رنين كرنين الموتى. . . لأنها لا تستطيع أدنى صمود أمام الحقيقة الموضوعية التي تقول ان البريسترويكا

انبجست من رحم الماركسية فهي وليدتها الشرعية، ويُفهم من سياق كلام الكاتب انه يقصد بالبريسترويكا تلك الفوضى والشعوذات والخزعبلات التي رافقتها، جاهلاً ان الصهيونية في الاتحاد السوفياتي لعبت وتلعب دوراً قذراً في الاساءة إلى الاتحاد السوفياتي فهي التي ترسخ في الكثير من الأذهان الساذجة «بريسترويكاها» فتصطاد عصفورين بحجر واحد، أي تزعزع القناعة بالماركسية وقدرتها على مواكبة أحداث العصر، كما تطرح البديل الزائف وهذه آخر وسيلة من وسائل الامبريالية التي لا تفكر إلاّ برمي الماركسية في مزبلة التاريخ.

إن محمد صالح يعتبر فشل التجربة الاشتراكية في دول أوروبا الشرقية تأكيداً على إفلاس الماركسية فلسفة وسياسة، علماً ان الحياة تثبت كل يوم ان الخطأ لم يكن في الماركسية بقدر ما كان في التطبيق الخاطىء وسيطرة الأساليب الديكتاتورية والبيروقراطية والجامدة. كل ذلك تم خلف شعارات ماركسية، وهذا ليس أمراً مفاجئاً أو غريباً، فكل المبادىء العظيمة عبر التاريخ تعرّضت لمثل هذا التشويه واستُغلت في خدمة مصالح أنانية ضيقة. حتى هذه اللحظة يبدو ان محمد صالح لم يفهم ويستوعب حقيقة البريسترويكا.. فهي كما يعترف أصحابها الحقيقيون وعلى رأسهم غورباتشوف ـ التعبير عن التجديد الثوري للفكر الماركسي اللينيني وليس تخلياً عنه وارتماء في أحضان الغرب الرأسمالي كما يبدو لقصيري البصر والبصيرة، فغورباتشوف وهو أحد عمالقة البريسترويكا لم يعلق صراحة أو تلميحاً عن تخليه عن الماركسية ـ اللينينية بل هو يشيد بها في كل مناسبة ويعتبر ثورة أكتوبر (تشرين الأول) انعطافاً تاريخياً كبيراً وانجازاً عظيماً خالداً... فأين التناقض ما بين الماركسية والبريسترويكا إذا كانتا تجتمعان في شخص واحد هو شخص الأمين العام للحزب الشيوعي السوفياتي؟ يقول محمد صالح: «فلو ان الماركسية لا تحمل تناقضاً مع البريسترويكا لما جرى ما جرى من دم أو دمع في أوروبا الشرقية والآتي أعظم...» ولكن من يدري يا صاحبي فقد يكون ما جرى هو صحوة ثورية راغبة في عالم أكثر عدالة وديموقراطية، إن مثل هذه الصحوة حدثت في هنغاريا عام ١٩٥٦ وفي تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨ وفي بولونيا أوائل الثمانينات، وان ما نراه من اضطراب وتشويه ليس مردُّه إلى الماركسية أو البريسترويكا بقدر ما هو نتيجة من نتائج الركود والجمود في كافة مجالات الحياة.

يقول محمد صالح في معرض حديثه عن مفكري مرحلة الثورة الروسية الأولى: «اتهم لينين أولئك بالميتافيزيقية لأنّهم لم يقنعوا بمقولاته الماركسية التي لم يعد يقنع بها غورباتشوف نفسه...».

إن الرد البسيط على مثل هذا الاتهام هو اننا لم نقرأ مرة ان غورباتشوف قد تبرأ من الماركسية اللينينية في خطبه ومقالاته الكثيرة بل على العكس يشيد أبداً بها ولا أظن ان أحداً قادر ان يؤكد ما ذهب إليه الكاتب الذي يضرب ضربته ويهرب... ويهرب..! كما انه من المعيب جداً اننا نضع غورباتشوف في خانة هؤلاء الميتافيزيقيين خصوم لينين الذين لم يفهموا طبيعة المرحلة... إنها لمقارنة سطحية ومبتذلة وفرية ثقيلة الظل لا يقبل بها كل من أوتي قدراً ضئيلاً من قراءة التاريخ والفلسفة.

يقول محمد صالح: «إن مقالة الدريس لم تمتدح سولجينتسين مطلقاً لكن داري مازال معجباً بايتماتوف». ليس من شأني كون الدريس معجباً بسولجينتسين أو غيره لأن أسلوب الاتهامات بهذا النمط صبياني ومعيب، فأنا لا أنكر اني معجب بأدب ايتماتوف ورواياته الشامخة التي يدين فيها القمع والنطع والركود والانتهازية أما التهجم عليه لهذا السبب أو ذاك فهو برأيي «مزاودة كلامية» ليس إلاّ... لأن تقويمنا الأساسي يجب ان يكون مصدره أهمية ايتماتوف في مجال الرواية على المستوى العالمي حتى لا نقع في ذلك الخطأ الذي جعلنا نوبّخ «نجيب محفوظ» ضاربين بجهوده الأدبية عرض الحائط. وكم كان عظيماً وسامياً لو ان أدباءنا وأدباء العالم كانوا معصومين من الأخطاء الصغيرة والكبيرة... علماً انني ضد زيارته إلى الوطن المحتل في المحصلة الأخيرة...

يقول محمد صالح: «فالمقولة الماركسية التي تطالب بأن يغيّر الأدب الحياة كما يحدث في الانقلابات العسكرية ـ مقولة ساقطة..» على الرغم من ان هذا القول لا يحتاج إلى تعليق ورد كونه يدين نفسه بنفسه... إذ ان هذه المقولة «الساقطة» صحيحة وهي موجودة قبل ماركس وستظل إلى أبد الآبدين، وان أرق وأخف ما نستطيع قوله هو ان مقولة الكاتب هذه تعبير عن عقلية عشائرية متخلفة لسببين:

أ ـ إن الأدب الثوري ... الجيد يساهم أبداً في تغيير الحياة ودفعها نحو الأفضل ـ شاء الدريس أم أبى ـ ولهذا السبب كان هتلر يقطع ألسنة الشعراء الثوريين في البلدان المغلوبة، ومعروفة مقولة وزير دعايته «غوبلز»: عندما أسمع كلمة ثقافة أتحسس مسدسي». ومثل هذا الأمر من صلب سياسة «ابن أبي أصيبعة الكلبي».

ب ـ الانقلابات العسكرية لا تغير الحياة كما توهّم صاحبنا، ولكن بهذه المناسبة سيكون من المفيد والطريف ان أذكر بعض الأمثلة الحية، والحياة مكتظة بها لأدلّل على مدى تهافت وإفلاس هذه الفكرة البوليسية والفسكولية:

في إحدى رسائله يقول محمود درويش لسميح القاسم: «في وسع القصيدة ان تنجو من قصف الطائرات دون ان تتمكن من اسقاطها، لكنها تتابع نموها التدريجي في وجدان شعب يحوّلها إلى طاقة....».

وبودّي ان أذكر أربع روايات ساهمت في قيام أعظم الثورات في عصرنا: رواية «كوخ العم توم» التي قال الرئيس الأميركي ابراهام لنكولن لمؤلفتها هاربيت بيترستو:

«سيدتي... إني سعيد بأن أرحب بك بوصفك مؤلفة تلك الرواية التي أحدثت هذه الحرب العظيمة...» كان ذلك عام ١٨٦٢.

كما اعترف فيدل كاسترو بفضل صديقه ارنست همنغواي على قيام الثورة الكوبية عندما قال: «تعرفت على أعماله قبل الثورة بفترة طويلة إذ قرأت أيام الدراسة «لمن تدق الأجراس» التي يدور موضوعها حول مجموعة من الأنصار. كان الكتاب رائعاً... هذه الرواية من الكتب التي ساعدتني في وضع التاكتيك ضد جيش باتيستا».

كذلك رواية «عودة الروح» لتوفيق الحكيم التي لعبت دوراً كبيراً في التأثير على فكر وروح جمال عبدالناصر، فهي الرواية التي تتحدث عن ثورة ١٩١٩ في مصر... عن روح الشعب الناهضة... الرافضة أغلال الذل والعبودية.

ولا ننسى رواية «الأم» لمكسيم غوركي وتأثيرها في قيام ثورة أكتوبر (تشرين الأول) وقد أشاد بها لينين أكثر من مرة.

وخارج مجال الشعر والرواية نتذكر جان جاك روسو ومبادئه التي أثرت تأثيراً عظيماً في نشوء ونشوب الثورة الفرنسية.

من هنا يطيب لي ان أردد بنشوة غامرة بيت بدوي الجبل من قصيدته المعرية:

الدهرُ ملكُ العبقرية وحدها
لا مُلْكُ جبَّارٍ ولا سفَّاحِ

والأمثلة لها أول وليس لها آخر، ومع ذلك فإن «الانقلابات العسكرية» هي جوهر تغيير الحياة في زعم ووهم صاحبنا الذي ينسى أو يتناسى رجال الفكر المنفيين والمسجونين والشهداء الأحياء الذين يقولون كلمة الحق في وجه سلطان جائر مرتعش...

يقول محمد صالح: «إن موقف الماركسية من الدين مؤسَّس على نظرة العداء للقيصر الذي كان مرتبطاً بالكنيسة الأرثوذكسية..».

يبدو ان الناقد لا يميز بين ماركس ولينين، فماركس لم يكن روسياً وبالتالي عندما وضع نظريته العلمية المادية الجدلية والتاريخية لم يكن القيصر في ذهنه قط... ثم لو ان الأمر كان على هذا المنوال الكاريكاتوري لوجب على الماركسية ان تتخلى عن نظرتها الإلحادية فور اندحار وانهيار سلطة القياصرة...!

وماذا يقول الكاتب في الثورة الفرنسية التي كانت حرباً على الدين..؟ وماذا يقول في فلاسفة الاغريق والعرب الماديين؟!

في معرض دفاعه عن نفسه يقول

ناقد ومنقود

صاحب الدريس انه «يريد أدباً حراً بعيداً عن الايديولوجيات السياسية الخانقة. . .» لقد أشبع مثل هذه النظرة الرجعية إلى الأدب رداً ونقداً. . . ببساطة لا وجود لأدب حر في عالم مكتظ بالعبودية، كما ان عدم الايمان بالايديولوجيات هو الايمان بها قلباً وقالباً. . . فالحياد موقف سلبي وجبان وأذكر بهذه المناسبة ان ماركس قوّم موقف فلوبير من كومونة باريس فقال ما معناه: إن فلوبير لم يكتب شيئاً عن الكومونة وهو بهذا الموقف «الحيادي» خدم أعداء الكومونة. . .

إن القوى الرجعية والمحافظة والمتخلفة لا تؤمن بوجود فن طبقي لأن الفن في نظرها فوق الطبقات، فهو بالتالي بعيد عن الايديولوجيات «الخانقة» غير انها في الوقت نفسه تخلط الحابل بالنابل وتكرس الايديولوجية المثالية التي تكتفي بتفسير العالم تفسيراً ميتافيزيقياً رجعياً لصالحها بدعوى انه لا جديد تحت الشمس، ولن يكون إلّا ما هو مكتوب على الجبين. .! لكن أحداً لا يرضى ان يقال عنه رجعي أو محافظ أو متخلف لذلك نرى الكثيرين ينادون بالاشتراكية وهم أعداؤها ويبشرون بالبريسترويكا وهم خصومها الألداء. . . في معرض دفاع الكاتب عن اللاهوت وثوريته، استشهد بشاعرين اسلاميين هما عبدالله بن رواحة وحسان بن ثابت. . إننا لا ننكر دور الشاعرين في الدفاع عن الاسلام ضد المشركين فقد كانا تقدميين وثوريين مقارنة بالفكر السابق على الاسلام. . أما اليوم وبعد مرور مئات السنوات فإن أحداً لا يكترث بشعرهما إلّا للذكرى والتاريخ، علماً ان التاريخ ليس صنماً ملتحياً وليست الجماهير مريديه المعصوبي العيون! من أولى البديهيات ما كان يصلح أمس قد لا يصلح اليوم حسب قانون نفي النفي ووحدة وصراع الأضداد، وهذا من أبسط قواعد وقوانين المادية التاريخية التي يقف الدريس ضد صاحبها ماركس الذي زعزع كيان الطبقات الرجعية ببيانه الشيوعي الساطع الذي يسخر صاحبنا منه ويستبدل به «الانقلابات العسكرية» إن بعض الاخفاقات والتراجعات في الحركة الثورية العالمية لا يعني نهايتها، فالشعوب لن ترضى بالعودة إلى عهود الاستقلال التي تزينها وتزخرفها الرأسمالية. . . ولكن إلى متى تستطيع هذه الرأسمالية ان تحقن جسدها المترهّل بعقاقير الشباب؟!

إن الماركسية التي أفلست هي الماركسية الزائفة التي لا صلة لماركس بها، فالماركسية الحقيقية ما شاخت ولن تشيخ لأنها تستمد من الحياة نبضها ونسغها وديمومتها، كما ان البريسترويكا الحقيقية هي من صلب هذه الماركسية وترائبها، وهي انبعاث الربيع في جو لا يخلو من زمهرير قاس. . . قد يقصر مقامه أو يطول لكنه حتماً سيزول إنشاء الله!

على مدى التاريخ كله كانت ثمة نظرتان إلى العالم، واحدة واقعية تقدمية والثانية ميتافيزيقية رجعية، كما ان كل عقيدة كانت تحمل في ذاتها تناقضاً ما، وكان المفكرون ينبشون في تربة هذا التناقض لاستخراج الدر المكنون منها كما فعل في عصرنا «حسين مروة» في سفره الخالد «النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية» الكتاب الذي أثار عاصفة من الجدل ما بين مستحسن له ومستهجن، والكتاب ببساطة يبيّن مدى الدور الكبير الذي لعبته الأفكار والنزعات المادية في تطور كل البنى الفوقية الأخرى للمجتمع العربي ومن هذه البنى طبعاً الأدب، لقد تم هذا الشيء قبل ميلاد ماركس بمئات السنوات. إن أي أدب لم يوسم بالعظمة ولم يكتب له الخلود إلّا إذا كان قد ساهم ويساهم في تطوير الحياة. ويبقى المرء حراً في الاعجاب الشديد بالمذاهب السريالية والفانتازية والعدمية والانحطاطية. . . وغيرها من المذاهب الأدبية والفكرية اليائسة والبائسة وإدانة النهج المادي الواقعي ولا أحد من حقه ان يصادر هذه الحرية، ولكن من حقنا ان نقول: هذا الموقف عدمي جداً وجاهل جداً وبالتالي لا يعبر إلّا عن نزعة صوفية ضيقة تنظر إلى العالم من خرم إذاً ليس من المصادفة أيضاً ان يسلك الدريس سبيل النهج المثالي في نشاطه كونه يتهجم على الماركسية وكل التراث المادي الذي اعتمد عليه لوضع فلسفته العلمية الواقعية، التفسيرية التغييرية التي دكت صروح النظرية الميتافيزيقية التي تحمل رايتها اليوم الفئات الأكثر رجعية. وليس من المصادفة أيضاً ان يحمل بلتسين شمعة ويدخل الكنيسة معلناً موت الماركسية وميلاد اللاهوتية والقياصرة الجدد! فلماذا «عودة الوعي» هذه؟ لماذا هذه الصحوة الدينية؟ إن مصالحه الاقتصادية والسياسية تقتضي ذلك، ولهذا السبب لا لغيره يقف ضد سياسة غورباتشوف ويخلق جواً من الفوضى ليتوهم الكثير من الناس ـ وقد توهموا ـ ان ما يجري حالياً في بلاد السوفيات هو من نتائج سياسة البريسترويكا.

وليس من المصادفة أيضاً ان تبقى المقولة اللينينية صحيحة: «إن مذهب ماركس كلي القدرة لأنه صحيح» ومن المعروف ان الماركسية التي طوّرها لينين لم تكن دوغمائية بل كانت دليل عمل، فقد أثبتت شجرة الحياة الخضراء صحة ديالكتيكها الخلاق والخالد.

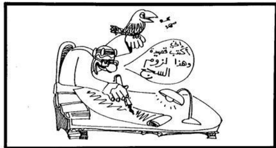
أخيراً لا بد من ملاحظة هامة وهي افتقار محمد صالح إلى الحد الأدنى من التواضع الذي هو وحده يرفع صاحبه. . . فقد كان على العكس مغروراً. . . متغطرساً. . . متبجحاً في رده المسعور. . . فقد نمنم اسم صاحبه مرات كثيرة بكلمة «ناقد» دون ان يكون له كتاب نقدي واحد، ثم يجعل من نفسه حاكماً مطلق اليدين ولا يأتيه الباطل من فوقه أو من تحته، إذ نراه يطلق النعوت القاسية على داري المسكين مثل: دوغمائي ـ بيزنطي ـ ملاكم ـ سفسطائي. . الخ. . معتبراً كل ما يقوله مقدساً وكل ما يصدر من غيره هذراً وهذياناً، وقد أصاب انجلس كبد الحقيقة في معرض رده على دوهرينغ حين قال: «عندما يكون الانسان صاحب الحقيقة النهائية والأخيرة والنهج الدقيق الوحيد فمن الطبيعي ان يشعر باحتقار تجاه باقي البشرية الضالة والغريبة عن العلم. .»

كما انه في غمرة انفعاله فقد نعمة الصدق، إذ اتهمني بالسطو على كتاب محمود دكروب «في الأدب الجديد والثورة» وذكر الصفحة ٣٥ تحديداً. . لقد عدت إلى الكتاب لأتأكد من «سرقتي» لكنني لم أجد شيئاً من هذا القبيل. . . أما المعلومات التي ذكرتها عن لينين فلست أذكر منذ متى وأنا ملم بها وهي معلومات يعرفها كل من له صلة واهية بالفكر والثقافة والسياسة. . .

كما انني استشهدت بأحد أقوال لينين في قضية الفن والتعليم والجماهير. . غير ان محمد صالح اعتبر هذا الاستشهاد سرقة. . . ومن منا لا يذكر ما جرى في بلاط سيف الدولة الحمداني ذات يوم؟ لقد اتهم المتنبي بالسرقات الشعرية من قبل حساده، مع ذلك لم يكترث بأحد لأنه كان يعرف نفسه أكثر من غيره. مهما يكن من أمر فإن محمد صالح استعمل كل الأسلحة المحرّمة وغير المحرمة أدبياً، ومارس سياسة الأرض المحروقة لإبادة محاوره داري. . . وأنا أعلم ان الهدف من الحوار ينبغي ان يكون بحثاً جماعياً عن الحقيقة لا إلغاء وإفناء للآخر. . .! □

جميل داري

سورية



الدعاجي أو مداح البلاط

رد على مقالة محيي الدين اللاذقاني «الثقافة والرقص الشرقي» في العدد ٢٥ تموز يوليو

■ فوجئت، صدفة، في مجلة «الناقد» العدد ٢٥ تموز/يوليو ١٩٩٠، بعنوان لفت انتباهي لمقال كتبه الاستاذ الأديب «محيي الدين اللاذقاني»، هو: «الثقافة والرقص الشرقي».

أقول: كيف لا يثير هذا العنوان اهتمامي وهو يشير إلى بحث أدبي وتراثي وفني في آن واحد، وأنا الذي خضت كثيراً في أبحاث الفن الموسيقي التراثي واتصاله بالثقافة المحلية لبلادنا. ولكنني، في هذا الوصف من العنوان، وقعت فوراً في دائرة التعجب من حصر البحث في حلقة الرقص الشرقي. فأنا أعرف ان الرقص الشرقي ـ مهما كانت درجة جمال السيقان والأرداف والخصور والبطون والصدور والوجوه ـ بكل ما في «جغرافية» الشاعر «نزار قباني» من معان ـ فهو لا يمت إلى الثقافة التراثية عندنا بصلة. ولكن ثقافة جيل النصف الثاني من هذا القرن بدأت تفرز أوراماً خبيثة حضراء الدمن، زبداً لا يلبث ان يذهب جفاء ليحل محله زبد آخر أو لينتقل من وعاء يحتويه إلى وعاء آخر إذا ما انخرق الوعاء الأول. فهل يعني المقال ذلك؟ عليه إذن ان يوضح ان هذه الافرازات الورمية هي التي أفرزت بدورها الرقص والراقصات الشرقيات. أم تراه يقصد العكس؟ لنقر إذن.

قرأت، ورحت أستعيد قراءة بعض مقاطع المقال أكثر من مرة، لا لنقص في فهم أو لصعوبة في قراءة. وإنما أنا لا ألبث، إذ أهمّ بالدخول في المقطع التالي، ان أعود إلى الأول حريصاً على ان لا أنقطع عن لذة التمتع بما جاء فيه من قول رائع. مشبهاً تصرفي حينما رحت صباحاً ألتهم فطائر «دعد» مع العسل، فلا ألبث ان أعود إلى إلتهام المزيد منها، لوحدها دون عسل، حرصاً على لذتها الفريدة... وهكذا كانت مقاطع المقال، فطائر وعسلاً، لا ينقص التصرف فيها إلاّ إلتهام ورق صفحات المقال كاملة بالعين والحقل فلألتهمها.

كان الاستاذ اللاذقاني يتحدث عن أولئك الأدباء الذين عانيت أنا مثلما عاني ويعاني العرب في كل بلد وكل شبر من بلادهم من وساخة الطريق التي يسيرون فيها، الممتلئة بل الفائضة بقمامة النفاق أكبر تجارة رابحة في بلادنا منذ فجر التاريخ.

أنا أعرف الناس، وقد خبرتهم نيفاً وستين سنة، وشاهدت أكثرهم في فئة الانتهازيين للفرص. ولست أقصد الانتهازية النظيفة كانتهاز المسافر فرصة الطقس الجميل أو الكاتب فرصة الهدوء أو الشاعر فرصة المنظر الجميل. إنما أنا أقصد أولئك الذين ينتهزون الفرصة التجارية لربح مال أو منزلة حتى إذا نفدت أسبابها انتقلوا من لعق شهدها بعد ان نضب عسله إلى شهد آخر يدر عسلاً آخر. أولئك الذين يصلون مصالحهم الشخصية برغبات الحكام ليسيطروا على عسلهم ويحرموا الآخرين منه بطريقة سافلة رخيصة الوسيلة، وهي وسيلة النفاق الذي لا يقدر عليه بل لا يرتضيه الآخرون لأنفسهم.

فإذا كان اولئك الانتهازيون من فئة الموظفين أو التجار مثلاً، فإنهم لن ينالوا مني إذ لا أطمع في مركز اعتبر نفسي فوق ما يسعون إليه منه، وان كانوا طول حياتهم على أبعاد سحيقة عن ظهري. ولست أطمع في مال كان بعدي عنه، كبعد آبائي، سبباً في علو همتي وفي تكوين القيم لديَّ، تلك القيم التي أقيم بها الناس لا بمال وإنما بما ينفع الناس.

ولكن المصيبة عندي وعند أمثالي تكون حينما نضطر إلى التأثر بالانتهازيين إذا كانوا من فئة العلماء (ومنهم رجال الدين طبعاً) فعند هؤلاء الطامة الكبرى.

فإذا فرضت المدرسة على ابنك تعلم تعاليم ذلك الانتهازي أو فرضت عليه شاشة التلفاز الاستماع إلى أقوال لا يؤمن بها قائلها في سريرة نفسه وما قالها إلاّ ليكسب مالاً أو مركزاً، فإن ابنك سوف تنزلق به قدمه إلى مجرى القاذورات الذي كان يسمى قديماً «طاروق» الزقاق. فلسوف يتعلم الكذب والرياء والنفاق دون ان يعرف حقيقته ودون ان يدرك ان معلمه نفسه كان أول العالمين بكذبه.

وبعد ذلك يكون البلاء الشامل إذ تتعرض الأمة برمتها إلى خطر الاندثار بشكل ما.

كم هم كثر أمثال ذلك الشاعر الحلبي الذي غنى شعره أعواد مشانق الشهداء يوم ٦ أيار (مايو) مديحاً لشانقهم. وكم هم كثر أمثال ذلك الأديب الضيف الذي هرع لرفع سماعة الهاتف تحملاً عن مضيفه الذي تركه ـ بكل احتقار ـ ممسكاً بها عدة دقائق ليشير عليه بعد انتهائه من رمي نكاته بأنه لا يريد الاجابة على الهاتف...

زارني، فور قراءتي لمقال الاستاذ اللاذقاني، صديق العمر الشاعر سليمان العيسى، فأقرأته ما قرأت، فراح يهتز في كرسيه سروراً وطرباً وهو يقول: والله لقد أثلج صدري. ولم يلبث ان أتى على رواية سماعة الهاتف برواية أخرى عن الأديب نفسه، ذلك الذي حضر لمقابلة الأمير صاحب السمو الملكي في جملة الأدباء الزائرين في المؤتمر، الذين كانوا يمرون تباعاً أمامه ليصافحوه بسرعة ملحوظة يستدعيها ظرف المقابلة لعدد كبير من الأدباء فضلاً عن أصول «البروتوكل»، فما كان من الأديب إلاّ ان مد كفّيه ليجمعهما حول كف الامير ويظل قابضاً عليه ولم يفلته حتى أفهمه انه يريد ان يبلغه حلم حياته، وقبل ان يسأله الأمير عن حلم حياته راح يشرح له بأنه يحلم دوماً ان لا يموت قبل ان يتمكن من مقابلة سمو الأمير مدة كافية ليأخذ عنه ما يفي بكتابة تاريخ حياته العظيمة التي يريدها درساً للعرب... والأدباء الآخرون ينتظرون، وقد سمع اثنان ممن وراءه ذلك الحديث الرخيص ففضحاه.

وطلب مني الشاعر ان أكتب هذه الحادثة عن الأديب نفسه ليقرأها الاستاذ اللاذقاني، وقد فعلت. أقول. ذكرني هذا الأديب بحادثة تاريخية. فلقد توفي في حماه فران مشهور كان رحمه الله يصنع خبزاً طازجاً طيب المذاق. ولم يكن يعرف عنه عيب. وإنما كان ابن أخيه وزيراً بل مسؤولاً كبيراً عن تاريخ العرب وما حلّ بهم. وعاد زميلي القاضي من حفل الأربعين ليصف لي كلمات الأدباء والشعراء الذين أبّنوا الفقيد وأشادوا بذكر أسرته ومناقب ابن أخيه الوزير. فصرنا، طيلة ربع القرن الماضي، كلما مات قريب أحد كبار المسؤولين، نقول: مات فران حماه. ولا يخطرن ببالك ان ذلك الوزير كان هو المحبوب عند الأدباء أصحاب المرثيات، إنما المحبوب عمه لطيب خبزه ونضوجه وأما الوزير فكان مهاباً ومشهوراً بـ «تنقيط الراقصين الشرقيين هزّازي الخصور» الذين عناهم الاستاذ اللاذقاني.

ومن مثلها لما توفي أحد كبار الأغنياء عن عمر كبير قضاه في البخل والتقتير على نفسه وعلى أسرته حتى غدت ساعة موته كشف الغمة عن ورثته. وبعد ان واريناه الثرى سرنا متجهين إلى باب الجبانة حيث الوقوف للتعزية، نتحدث ـ ومعنا أحد الورثة ـ في شؤون سيئة خلفها افلاس بنك انترا، حيث أكد لنا الوارث المذكور ان العملة المحلية لن تتأثر بالحادث المالي الكبير. وبينما نحن نتحدث معه صادره من بيننا رجل منافق نعرفه جميعاً بكثرة نفاقه. وراح يتأبطه ويسنده ويحشر نفسه إلى يمينه حتى كاد يحمله على ظهره وهو يقول له معاتباً: كفى كفى، يا فلان، إن البكاء مكروه خذ حسبك الله يا أخي... إلى آخر عبارات التعزية الخالصة بصوت عال يسمعه لجوار من المسايرين، مما اضطر الوريث إلى اخراج نظارته السوداء من جيبه ووضعها على عينيه لينسجم وضعها مع وصف المنافق الذي رحنا ننظر إليه نظرة الازدراء التي

ناقد ومنقود

نظر بها الأدباء إلى زميلهم المنافق الذي حلم بأن يكتب حياة الأمير قبل ان يخطفه الموت. . .

وقبل ان نبدأ بالتعزية، فوجئنا بالمنافق يقف خطيباً لرثاء المرحوم.

الغريب في أمر مدّاحي البلاط هؤلاء ان لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. فهم على دين أبي هريرة وطريقه، يحاربون مع معاوية، ويصلّون خلف علي، ويلوذون برأس الجبل إذا تلاطمت السيوف وكثر رمي النبال.

نعرف أحد المتأدبين في سورية، وكان نائباً في المجلس النيابي، وله مصالح عقارية، اصطدمت بتصرفات من مدير الناحية (وهو الاداري الثالث بعد المحافظ في سورية) الذي يشرف على الناحية التي تضم قريته أو مزرعته. فراح إلى «القائمقام» الأعلى منه ليشكوه ويطلب عزله مختلقاً عليه أشياء وأشياء كان «القائمقام» يعرف عدم اتيانه لها. وراح يشتمه كذلك. فما كان من «القائمقام» إلّا ان سأل صاحبنا: وهل تعرفه شخصياً؟ فأجاب: كلا، ولا أرغب في التشرف بمعرفته. فأشار له «القائمقام» إلى شاب اتخذ مقعداً إلى جانب مكتبه، قائلاً: هوذا مدير الناحية الذي تشتكي منه. فأسقط في يد صاحبنا، ونادى في قلبه على لسانه: «لساني. . هيا، لا عدمتك». وانبرى مصرحاً:

ـ من؟ هذا الشاب الوسيم الظريف؟ لا والله، ان سيماهم في وجوههم، وهذا وجه لا يدل إلّا على حسن الطوية والخلق، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اطلبوا الخير عند حسان الوجوه. ألا قاتل الله الكاذبين، كيف يجرؤن على اتهام انسان بريء بما ليس فيه؟

ولم يترك المكان حتى يئس من اقناع مدير الناحية بقبول دعوته على الغداء قابلاً عذره. ونظراً لكثرة نفاق هذا الأديب الكبير فقد صار يعتبر في قائمة «ظرفاء المنافقين»، رحمه الله.

وهكذا يفعل المنافقون.

وتابعت وصديقي سليمان، نتحدث عن «مدّاحي البلاط» الذين نعرفهم عبر تاريخ سورية والبلاد العربية، فتذكرنا أدباء وشعراء، رجالاً ونساء ووجدنا الأدب والشاعرية، في مختلف درجاتها، لا يعوقان ـ في بلادنا ـ بالضرورة، المنافق عن اتيان النفاق، فهما ليسا كالصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وإنما على العكس ـ وفي أكثر الأحيان كما يقول سليمان وكما أصر الشاعر نديم محمد ـ فإن الشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر كيف انهم في كل واد يهيمون؟ ومن لك بندرة سمت على الآخرين، فكانت صفوة الصفوة، إذ جمدت منها الخصور ورقت البطون ودقت الأرداف وجمعت راحات الأكف، حتى غدا أديبهم يفتقر إلى الثرى، بينما فاضت نفوسهم بمعين العزة والكرامة؟

والأمس كاليوم. فما أكثر الأدباء والشعراء الأعلام من ذوي القلم الرفيع والشعر الراقي تقبع في قلوبهم طبيعة التكسب الرخيص ـ فهم يعكفون على أبواب البلاطات الملكية على التسول بشتى الطرق. ولئن كان المتنبي شاعر العروبة الأول في نظري أول منافق من مداحي البلاط، متنقلاً من سيف الدولة إلى كافور، فلا نستغرب أفعال سواه.

أما الاستغراب والاستهجان والكراهية فإنها تكون على أشدها عند أمثال هؤلاء حينما يكون نفاقهم على حساب مصلحة الشعب والوطن. إذ لا يهمنا كثيراً ان يمدح شاعر جارية الخليفة ليتصدق عليه ببعض المال، فهذا مما لا يؤثر على معنويات الشعب كثيراً وان كان يضره باضرار الخزانة العامة لبيت مال المسلمين. ولكن الذي يهمنا كثيراً ان يمتدح الشاعر شخصاً آخر أضر بالناس كاضرار «جمال باشا السفاح» قائد الجيش الرابع العثماني، أو كما قال الاستاذ اللاذقاني. ومما يحز في النفس ان يبرز من حلب أدباء آخرون مثل ذلك الشاعر الحلبي وعلى شاكلته، يمتدحون «السفاح» وأمثاله من الولاة أو «السلطان الأحمر» وكلهم كان سبباً في اذلال العرب. والطريف في الأمر ان النفاق علماني لا طائفية فيه. والطريف في أمر «الشاعر» جبرائيل الدلال انه دخل السجن بأمر من السلطان الأحمر لمواقفه غير المنسجمة مع تصرفات السلطان، في الوقت نفسه الذي دخل فيه «عبدالرحمن الكواكبي» السجن الأسباب نفسها، فطلب منهما الاعتذار، ولم يكن اعتذار الكواكبي إلّا مزيداً من الغضب والثورة مما أدى إلى حكمه بالاعدام ثم إلى تبرئته من محكمة بيروت بعد نقل الدعوى. أما الدلال فقد راح يمدح السلطان كي يأتيه العفو، فوصل العفو إليه وهو في النزع الأخير فمات في زنزانته وقد فات ثمر النفاق.

لا تقل ان الفارق بين الرجلين هو كون المنافق أديباً شاعراً والشعراء يتبعهم الغاوون، بينما الثاني سياسي صاحب عقيدة، فأنا أعرف أدباء وشعراء لم يستنطق القيد مديحاً من ألسنتهم رغبة في تجارة، وقد يمدحون شخصاً على سبيل الخطأ إذ يلتبس عليهم أمره، حتى إذا تكشفت لهم حقيقته احجموا وانقطعوا عن الكلام، وعذرهم في ذلك ما كان خفياً على الجميع وهم منهم. بينما أعرف سياسياً زعيم حزب كبير في زمانه لم يكد يقضي بضعة أيام في سجن «المزة» حتى راح يكتب رسالة نفاق إلى «حسني الزعيم»[1] يكشاد يشتم فيها نفسه رغبة في نيل العفو، وهو لم ينل خدش دبوس. وقد كان «حسني الزعيم» ذكياً إذ أفرج عنه بعد الرسالة ليكون درساً لسواه ولكي لا يصنع منه السجن رجلاً.

وعليَّ ان أثبت للناشئة أمرا تاريخياً مهما لا تعرفه. فأقول:

عرفت تلك الفئة من المختصين بمدح الملوك باسم «مدّاحي البلاط». وما كنت أعرف شيئاً عن هؤلاء في العهد العثماني المقيت حتى قص علي حموي «أحمد الغزال» رحمه الله قصة ذهابه مع وفد من مدينة «ادلب» إلى مدينة «أريحا» المجاورة لكي يطلبوا من الشيخ «محمد الشيخ ديب» مفتي «ادلب» ان يستقيل من منصبه الذي عينه فيه «أبو الهدى الصيادي» ـ مكافأة له اذ كان هو محرر كتبه واشعاره خفية ـ تفادياً من غضبة الشعب على السلطان عبد الحميد المخلوع وساحره «أبي الهدى» السجين. وقد كان في الوفد «الشيخ أحمد المنلا الكيالي» الذي كان «دعاجياً» واستقال بعد الانقلاب ونصح «الشيخ محمد» ان يفعل مثله.

سألت حماي: وما هي وظيفة «الدعجي»؟ فقال كان الدعجي لا يذهب في الـ «أخذ عسكر» أي لا يشمله التجنيد الاجباري، لأنه موظف ملازم للـ «قائمقام» يخرج معه في كل خروج، وفي كل عيد أو مراسم حكومية، ويسير أمامه رافعاً ذراعيه إلى السماء وهو يدعو لـ «افندينا السلطان»، و«الدولة العلية» ويشير للناس على الطرفين ليرددوا معه: آمين. فالكلمة جاءت إذن من كلمة «دعاء» ومقطع «جي» بالتركية يدل أو يعني «صاحب مهنة» فهو صاحب مهنة الدعاء للسلطان.

أولئك هم «الدعاجيّة» أيام آبائنا وأجدادنا.

أما في أيامنا، فأنا لا أزال أذكر يوم كنت في مؤتمر دولي رسمي في إحدى بلدان العالم الثالث، يوم وقفنا ـ ومعنا رجال علماء من شتى أنحاء الأرض ـ انتظاراً حضور سيد البلد مضيفنا على العشاء. فإذا به يحضر في موكب يسير بين صفينا، يتقدمه رئيس البلدية عشر خطوات تقريباً، لوحده، وهو يصفق بيديه، لا بل بذراعيه، فيطوح بهما في الهواء عالياً ببراعة فائقة ويصفق بكفيه فيحدث فرقعة تفوق فرقعة أكف سائر المصفقين، ملتفتاً إلينا يمنة ويسرة وهو يهز برأسه علامة على استنهاض الهمم لتشديد التصفيق.

وأعقب ذلك ان أحداً من العلماء الغربيين، وبعض الشرقيين ـ وأنا منهم ـ لم نقم لرئيس البلدية احتراماً حينما دخل علينا إلى إحدى صالونات الفندق المعدة للاستراحة بين المحاضرات، ولم نعره التفاتة، أما الذين كانوا يطمعون في الهدايا فلقد تراكضوا وتكأكأوا عليه كتكأكؤ الشحاذين على أهل الميت.

هو «دعاجي» وهم «دعاجيون»، هو راقص شرقي وهم راقصون. لكل واحد ردف يلوح وبطن منفوخ وفم مفتوح

ليلتقط مرميات الحاكم. مثلهم في ذلك مثل الراقصات الشرقيات اللواتي يهيئن كل فرجة من أجسادهن لالقاء «النقوط».

ومن مثال ذلك «الدعجي» وزير سابق، كان قبل ان يستوزر يسير معي ومع الاستاذ المحامي فؤاد ط. والمرحوم «علي الجزار» في شوارع دمشق، ونحن نتبادل الشكوى من سيئات الحكم ووصلنا بالحديث إلى قرب «جسر فكتوريا» فأوقفنا الشرطة عن المسير إذ قطعوا الطرقات معلنين عن قرب وصول موكب الملك مع الحاكم العسكري. حتى إذا صارت السيارة الرئاسية الملكية قبالتنا رفع صاحبنا يديه عالياً وراح يصفق قائلاً لنا: «صفقوا يا جماعة... انهم ينظرون إلينا». وفعلاً فلقد كان الحاكم العسكري ينظر إلينا ويرد، هو والملك، تحيات الموزعين على الأرصفة، وهو يعرفنا كثيراً فنحن صحبة مقهى «البريمو»، وبجانبه رئيس المخابرات العسكرية رفيق صفنا في الثانوية. وأدركنا، نحن الثلاثة، ان صاحبنا كان يرشح نفسه لمنصب هام لدى الحاكم العسكري بمساعدة من رفيقنا رئيس المخابرات. ولكن الأيام مرت سريعة، وانفجر الانقلاب، وصارت حكومة التجمع الوطني، فكان صاحبنا فيها وزيراً.

نعم، أيها الأخ الحزين الاستاذ «محيي الدين اللاذقاني»، ليس على الراقصة إلاّ ان تهز ردفيها. أما المتبرع بإغداق المال فليكن من شاء ومتى شاء وكيف شاء. إنها طبيعة غريزية اختص بها الله نوعاً من البشر، لا تحتاج إلى دروس أو دورات تعليمية لتتعلم فن التسلق، لأن الطبيعة زودتها أصلاً ببصاق لزج جداً يحيط بها وبحجامات في رؤوس اطرافها كتلك التي لدى الاخطبوط، تتسلق بها أغصاناً وأغصاناً ولا تقع، وبمصاصات كتلك التي في أفواه العلق الطبي، إلاّ ان العجيب عند هذا العلق الانساني انه يدرك ان مورده قد شارف على النضوب فيعافه في الوقت المناسب ليعلق لحماً وعروقاً أخرى.

وأعود لأذكر بأن خطر هؤلاء، الأكبر، انما يتجلى في كونهم من الطبقة المثقفة التي حملت لواء الأدب والتأليف والتعليم و(الاعلام).

ألا سدد الله خطى الحاكم الذي يدوس هؤلاء فلا يثمر عنده مديح ولا يستوي مع الحسن القبيح، فلسوف يكون خليفة «عمر بن عبد العزيز». □

(١) أعطيت هذه الرسالة كنص للترجمة من العربية إلى الانكليزية، في مسابقة للانتساب إلى «معهد الثقافة البريطاني» ببيروت، تلك المسابقة التي اشترك فيها محدثي وزميلي في التعليم الثانوي قبل أربعين سنة الاستاذ «هنري مطر» على مسمع من مدير معارف الأردن الاستاذ شفيق بريك، ومدير مجمع اللغة العربية بالاردن الدكتور عبدالكريم خليفة والمرحوم الدكتور محمود الغول رئيس جامعة اليرموك والمحامي الاستاذ ثابت المدلجي، وكنا زملاء في التدريس بحلب. وكانت لهذا الخبر ضجة طريفة انتقلت على كل لسان.

سعد زغلول الكواكبي

سورية

ولنا كلمة في موضوع قباني

رد على مقال «العودة الى نزار» في العدد ٤٠ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩١

■ في العدد ٤٠ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩١ من «الناقد»، وتحت عنوان «العودة إلى نزار»، كتب الأخ عبدالرحمن قوبي من المغرب الشقيق مادة يحاور فيها الأخ عبدالله ونوس حول مادته التي نشرها في العدد ٣٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠ من مجلة «الناقد»، حيث تحدث عبدالله ونوس تحت عنوان «ماذا فعل نزار قباني بالشعر» وكتب الأخ عبدالرحمن قوبي يقول عن مادة عبدالله ونوس:

«وقف الزميل ونوس عند المقطع الذي اختاره لاعتبارات منهجية مسبقة وهو المقطع الذي يدين فيه نزار الواقع العربي ويبدو فيه الشاعر عنيفاً في مواجهة هذا الواقع المتردي ثم سأل قائلاً أي ونوس: «من تقصد بكلمة عرب» هل هم أنا وأنت وهو أم تقصد فئة معينة وإن كنت تريد ذلك فعلاً، أي الفئة المعينة، فلماذا لا تخاطبها مباشرة.»؟ وعلّق عبدالرحمن قائلاً: «إنه سؤال يحمل في طياته إجابته، إذ المقصود حتماً هو ثلة من العرب وليس العرب بشكل عام، ويتابع الأخ عبدالرحمن الى أن يقول: لغة الشعر عند زار قباني هي لغة الاشارة والرمز والغموض لا لغة التفصيل والوضوح».

وهنا لا بد لي أن أقول: إنك يا أخ قوبي محبّ لنزار قباني والمحبّ عندما يعشق لا يرى في موضوع عشقه غير الحسنات وينسى أو يتناسى سيئات موضوع عشقه، ثم ما دليلك على أن عبدالله ونوس اختار هذا المقطع لاعتبارات منهجية مسبقة وكأن ونوس يبيّت نيّة عدوانية تدميرية تجاه قباني وشعره. وبالنسبة لشعر نزار إنه ينتمي من الناحية اللغوية للشعر التقريري المباشر الواضح المعاني وهذه قضية يتفق عليها معظم نقاد وقراء شعره. ولنا شواهد لا تعد ولا تحصى من أعماله.

قال ونوس.. مخاطباً نزار قباني: من تقصد بكلمة عرب؟ وأنا بدوري أتساءل فعلاً من يريد نزار بكلمة عرب على اعتبار أن لغة نزار مباشرة وواضحة وليست ايحائية غامضة فنعرف مثلاً أن مظفر النواب أو محمد الماغوط في أعمالهما يحددان معاني كلماتهما بوضوح تام. وخاصة في المواضيع السياسية والقومية.

ثم تقول يا أخ قوبي: «ثم يتعرض الأخ ونوس بعد ذلك الى هاجس الترجمة فيقول: «وهذا الكلام لو خضع للترجمة الى لغة أخرى فسيكون كارثة علينا»».
وأنت علّقت على ونوس وقلت: هل هو مركب نقص ثابت لدينا أمام الآخر؟

ما الذي سيكون كارثة أكثر من الواقع الذي نحن فيه؟! وأرى أنك يا أخ عبدالرحمن قوبي أنت الذي ناقضت نفسك؛ فإن ونوس حريص على الكلمة الشريفة الصادقة والمعبرة بابداع عن المعاني الانسانية النبيلة. وحريص على أمته ووطنه لذلك يخشى من شعرٍ كشعر نزار قباني من أن يشوّه صورة شعبه وتضحياته الحقيقية. وأنت يا قوبي اتهمت ونوس بأن هذا مركب نقص ثابت لدينا أمام الآخر، وأين النقص حين يقول ونوس كلامه هذا؟ لو دققت في معاني مفردات ونوس لرأيت دقة مفرداته وحرصه على المعاني الصحيحة القيّمة وعرفت مدى تعلق عبدالله بالشعر الصادق الحقيقي وليس بالشعر الاستهلاكي.

وتابعت لتقول. إن الآخر أي «الغرب» هو الذي ترجم تراثنا وعمل كذا وكذا وكذا. إني أرى أنك يا قوبي أنت الذي تسير في طريق كلّه مفاهيم خاطئة وغير دقيقة؛ وغير مدرك لمنهج النقد الصادق والموضوعي.

لا شك أنك حريص على نهضة الواقع العربي لذلك تعاطفت مع نزار حينما شتم الواقع العربي. لكن يا قوبي مسيرة نزار الشعرية والفكرية تؤكد بشكل قاطع أنه شخص متذبذب متردد. غير مستقر على مبدأ أو قناعة. يحمل في شعره سمات طبقته البرجوازية أكثر مما يحمل سمات القيم الوطنية الشريفة. واليك مثالاً صارخاً على تناقض وتذبذب نزار قباني من شعره هو: يقول قباني في قصيدة «قبو التابو»: كنت أعرفها أذكر من سنين كان اسمها جانين لقيتها صدفة في «قبو التابو». ثم يقول في قصيدة أخرى «قصيدة بلقيس» بما معناه أنه حريص على نهضة أمته ويشتم الأنظمة، وهل أكبر من هذا المثال، فمرة هو في باريس ومرة في بيروت ومرة في فنادق أميركا ولندن وسويسرا. وتارة يكتب عن الوطن وتارة عن قبو التابو في باريس يا له من شاعر حريص على نهضة واقعه العربي! إن قباني يا قوبي لا يفكر إلا بأمواله وثرواته ونسائه يا عزيزي. وعندما نريد نحن كعرب أن نتخلص من مركبات نقصنا علينا أن ننظر للكبير والصغير نظرة موضوعية صادقة، فلا تأخذنا الأسماء ولا نبدو دونيين أمام الأعلام. ولنرَ اللوحة بكل تفاصيلها السوداء والبيضاء عندها نكون أسوياء حضارياً وشعرياً ونفسياً. □

مصطفى محمد علوش

سورية